



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Bilge Karasu'nun “Ada” Öyküsünde Stoacı Bilgelik

Yüksek Lisans Tezi

Nükhet Bakan Akyıldız

Temmuz 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Bilge Karasu'nun “Ada” Öyküsünde Stoacı Bilgelik

Yüksek Lisans Tezi

Nükhet Bakan Akyıldız

Danışman

Prof. Dr. Secaattin Tural

Temmuz 2023

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Nükhet Bakan Akyıldız tarafından hazırlanan “Bilge Karasu’nun “Ada” öyküsünde Stoacı Bilgelik” başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. SecaattinTural
İstanbul Medeniyet Üniversitesi,

Üyeler:

Prof. Dr. Muharrem Dayanç
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Nuri Sağlam
İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 06/07/2023

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Nükhet Bakan Akyıldız

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

İmza

Prof. Dr. Secaattin Tural

ÖZET

Bilge Karasu`Nun “Ada” Öyküsünde Stoacı Bilgelik

Bakan Akyıldız, Nükhet

Yüksek Lisans Tezi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Secaattin Tural

Temmuz 2023

Bu çalışmanın amacı, Bilge Karasu’nun “Ada” isimli öyküsünün Stoacı “bilgelik” kavramı odağında incelenmesidir. Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkinin bir izdüşümü olarak ele alınacak olan bu bağlantı, Stoa felsefesindeki bilge olgusunun temel özelliklerinden yola çıkılarak kurulacaktır. “Ada” öyküsünün ana izleklerinin alegorik bir okuma yerine felsefi bir katman olarak değerlendirilmesi ve bireyin öznelik inşası ile faillik arzusunun odağında araştırılması çalışmanın temel tezini oluşturmaktadır. Stoacı bilgenin inziva, kendilik bilgisine ulaşma arzusu, doğayla kurulan ilişki gibi özellikleri, “Ada” öyküsünün izlekleriyle örtüşmekte, bu bağlam da öykünün farklı bir okumayla değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ada, Bilge, Bilge Karasu, Bilgelik, Felsefe, İnziva, Stoa

ABSTRACT

Stoic Wisdom In Bilge Karasu’s “Ada” Story

Bakan Akyıldız, Nükhet

Master’s Thesis, The Department of Turkish Language and Literature

Supervisor: Prof. Dr. Secaattin Tural

July 2023

The aim of this thesis is to scrutinize the Stoic Wisdom Concept in Bilge Karasu’s story named “Ada”. This interrelation, which will be perceived as a projection of the intertwinement between philosophy and literature, will also be established in Stoic philosophy. The ideology of this thesis is to evaluate the main themes of “Ada” as a philosophical layer instead of an allegorical read while conducting an inquiry into the individual's construction of subjectivity plus the desire to reach self-knowledge and the relationship he built with nature, overlap with the themes of “Ada” and this context allows the story to be assessed with a different reading.

Keywords: Bilge Karasu, Stoa, Wisdom, Island, Philosophy, Seclusion, Wisdom, Hill

ÖN SÖZ

İnsanın özne olarak kendini inşa etme, kendilik bilgisine ulaşma ve faillik arzusu gibi ontolojik tartışma alanları felsefenin önemli meselelerindendir. Stoacı felsefesinin özellikle ahlak felsefesi alanı da bu konunun odağına alındığı bir yapıya sahiptir. Doğaya uygun ve erdemli yaşamayı her insanın amaç olarak edinmesini salık veren Stoa felsefesinde, bilgelik olarak kavramlaştırılan olgunun da temel özellikleri belirlenmiştir. Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkinin edebi eserlere içkin felsefi özlerinin vurgulanması açısından düşünüldüğünde, Bilge Karasu'nun "Ada" öyküsünün de Stoacı bilge kavramı ile okunmasının mümkün olduğu görülmektedir.

Toplam dört bölümden oluşan bu çalışmada , "Ön Söz" ve "Giriş"ten sonra iki ana bölüm ile "Sonuç" ve "Kaynakça" bulunmaktadır. Tezin birinci bölümünde Stoacı ahlak felsefesine genel bir bakış ve Stoacı bilge kavramı incelenmiş olup, bölümün son vurgusunu Stoa felsefesi ve modernite arasındaki bağlar oluşturmuştur. Bu bölüm Stoacı bilge kavramını oluşturan parametrelerin yakından incelenmesiyle bir sonraki bölümün temel izleğidir.

Çalışmanın ikinci bölümü "Ada" öyküsünün temel izleklerinin Stoacı bilge kavramı üzerinden okunmasına ayrılmıştır. Edebi bir metin ile felsefi bir kavramın birlikte incelenmesi, temel bileşenlerin birbirleriyle örtüşmesi odağında tartışılmaya çalışılmıştır. "Ada" öyküsüne yapılan yakın okuma, Stoacı bilge kavramı üzerinden ele alındığından felsefenin edebiyata içkinliği ön plana çıkmıştır.

Son bölümde ise, Bilge Karasu'nun "Ada" öyküsüne yapılagelen alegorik okuma yerine önerdiğimiz felsefi okumanın metin ile ne derece örtüştüğü ele alınarak, felsefe ve edebiyatın temel meselelerinin benzerliği üzerinde durulmuştur.

TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans eğitimim boyunca desteğini hiç esirgemeyen, ilgi ve katkıları ile yolumu aydınlatan danışmanım, değerli hocam Prof. Secaattin Tural'a çok teşekkür ederim.

Bu tezin şekillenme ve tamamlanma süreçlerinde desteklerini her zaman hissettiğim eşim ve kızıma da ayrıca teşekkür ederim.

Nükhet Bakan Akyıldız

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
TEŞEKKÜR	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
1. EDEBİYAT VE FELSEFE İLİŞKİSİ	1
1.1. Dünya Edebiyatı İçinde Edebiyat ve Felsefe İlişkisi	3
1.1.1. Edebiyat ve Varoluşçuluk Felsefesi	3
1.2. Türk Edebiyatı İçinde Edebiyat ve Felsefe İlişkisi	6
BÖLÜM I	9
STOACI FELSEFEYE GENEL BİR BAKIŞ	9
1. STOACI FELSEFENİN KAYNAKLARI	9
1.2. Stoacı Felsefenin Tarihsel Gelişimi ve Stoa Filozofları	10
1.2.1. Erken Stoacılık Dönemi	10
1.2.1.1. Zenon (MÖ 336-264)	10
1.2.1.2. Kleanthes (MÖ 331 - MS 233)	10
1.2.1.3. Krizippos (MÖ 280 -207)	11
1.2.2. Orta Stoacılık Dönemi	11
1.2.2.1. Panaitios (MÖ 185-180)	11
1.2.2.2. Poseidonius (MÖ 135-50)	11
1.2.3. Geç Stoacılık ya da Roma Stoacılığı Dönemi	12
1.2.3.1. Lucius Annaeus Seneca (MÖ 4-MS 65)	12
1.2.3.2. Epiktetos (MÖ 50-MS 135)	12
1.2.3.3. Marcus Aurelius (MS 121-180)	13
2. STOA AHLAK FELSEFESİ VE BİLGE KAVRAMI	13
2.1. Stoa Ahlak Felsefesi Üzerine	13
2.1.1. Doğaya Uygun Yaşamak	14
2.1.2. Oikeōsis	15
2.1.3. Apatheia	16

2.1.4. Erdem	17
2.1.5. Tutkular	19
2.1.6. Yükümlülük (Kathêkon)	20
2.2. Stoacı Ahlak Felsefesinde Bilge Kavramı	21
2.2.1. Panaitios'un Bilgesi	22
2.2.2. Seneca'nın Bilgesi	24
2.2.3. Bilgenin İnzivası (Otio)	25
3. STOACI FELSEFE VE MODERNİTE İLİŞKİSİ	26
BÖLÜM II	30
BİLGE KARASU'NUN ADA ÖYKÜSÜNDE STOACI BİLGELİK	30
1. BEN KİMİM? (BENLİĞİN DE YIRTI LİVERDİĞİ YER)	31
2. ADA (İNZİVA)	37
3. DOĞA	39
4. APATHEİA	47
5. BEN KAHRAMAN DEĞİLİM	50
6. GERİ DÖNÜŞ; ÖLÜM	52
SONUÇ	56
KAYNAKÇA	60

KISALTMALAR

bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
MÖ	Milattan önce
MS	Milattan sonra
s.	Sayfa
S.	Sayı
vb.	Ve benzeri
vs.	Vesaire
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

1. EDEBİYAT VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiyi iki taraflı bir etkileşim olarak, hem edebî eserlerin yapısında felsefî bir öz barındırabileceği, hem de felsefe metnlerinin edebîlikleri üzerinden ele almak mümkündür. Hem edebiyatta hem de felsefede temel meselelerin “insan” odaklı ele alınması felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirir. Bağlantıyı ters yönden kurduğumuzdaysa, felsefe tarihinde pek çok filozofun aynı zamanda edebî eserler de kaleme aldıkları görülmektedir.

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiyi araştırırken her iki disiplinin tanımlarından, ortaklaştığı ve ayrıldığı noktalardan söz etmek yerinde olacaktır. Derrida edebiyatı kurgu, felsefeyi ise düşünüm kavramları üzerinden açıklar, dolayısıyla edebiyatın hayal gücüne dayanan kurgusal, felsefî söylemin ise akla dayanan düşünümsel bir yapısı olduğunu söyler. Sözün temel malzeme olduğu her iki alanda da Antik Yunan felsefesine dayanan mitos, epos ve logos kavramaları ile temel ayrım yapılmıştır. Gerçekle bağdaşmayan, hayali bir dünyayı anlatan mitos ve onun ifade ediliş biçimi yani “söz” olarak tanımlayabileceğimiz epos edebiyat ile, akılla ilişkilendirilen logos ise felsefe ile bir tutulmuştur. Bir başka tanımla da mitostan logosa geçiş olan felsefenin temel olarak edebiyatın gelişimiyle ortaya çıktığı, ilk felsefî metnlerin Thales’ten itibaren şiir diliyle yazılmış edebî metinler olduğu söylenebilir (Gündoğan, 2014, s. 63-66)

Platon’un eserlerine bakıldığında, onun felsefeyi retorikten ve şiirden ayırma çabaları görülür. Bu yaklaşım felsefe ve edebiyat arasında bir hiyerarşi doğurmuştur. Bu hiyerarşi ve karışıklığın bir anlamda ortadan kalktığı çalışmaların Jacques Derrida’nın “yapısöküm” kuramıyla gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. “Derrida’nın yapısöküm felsefesinin en önemli sonucu yazar, benlik ve özne düşüncesini geleneksel modern felsefede anlaşıldığı şekilde olanaksız kılmasıdır” (Güven, 2014, s. 174-175). Felsefenin ve edebiyatın buluştuğu bu nokta, hem modernist hem de postmodernist edebiyatın kırılma anlarından biridir.

Felsefenin temel meselelerine baktığımızda, Platon’dan beri insana ve yaşamına dair ahlak, cesaret, bilgelik, erdem gibi kavramlarla ilgili tartışmalarla karşılaşırız. Çağdaş felsefeye doğru yol aldığımızdaysa örneğin Deleuze ve Guattari’ye göre felsefe

“kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır” (Akt. Gündođan, 2014, s. 55). Bařka bir tanımla felsefe, varlık ve değerler konusunda bütünlüklü bir bakış ačíı sunma çabasının temsilidir.

Platon ve Aristoteles arasındaki, sanatın tanımı ve nitelikleri hakkındaki tartışma da edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkinin köklerine dair bir örnek olarak ele alınabilir. Platon sanatı “mimesis” kavramı üzerinden açıklar ve hakikatten uzaklaştırıcı bulduğu için değersiz olduğunu söyler, Aristoteles ise sanatın uyandırdığu acıma ve korku duyguları ile yarattığu katharsis yardımıyla ruhu tutkulardan arındırma işlevine sahip olması gerektiğini savunur. Uzun zaman sonra Aristoteles ve Platon’un bu görüşlerine karşılık Heidegger ise, sanat yapıtının sadece belli bir formdan oluşmuş ve yarar sağlayacağımız teknik bir nesne değil “yaratım” sonucu ortaya çıkan ve bir öz taşıyan yapısına dikkat çeker. Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiye de işaret eden tüm bu tanımlamaların ortak noktasınınsa “insan” olduğunu söylemek mümkündür. Heidegger’de kendi varlığıyla kurduğu ilişkiyle, Aristoteles’te phronesis (pratik zeka) sahip olma özelliğiyle hakikatin bilgisine ulaşmaya çalışan insan tüm tartışmaların odağında yer alır.

Aydınlanmayla birlikte bireyin merkeze alındığu değerler sisteminde sanat yapıtının da yaratım süreci içeren bir etkinlik olduğu görüşü benimsenmiştir: “Hegel şiiri tinin en üst seviyede kendini açması” olarak ifade ederken, Schelling estetik bilinci en üst bilinç seviyesi olarak kabul etmiştir (Gündoğan, 2014, s. 67) Bu tespitlerden yola çıkarak sanat yapıtının özündeki yaratıcılığın felsefi bir katman barındırdığını söylemek mümkündür.

Akıl ile estetiğin arasındaki ilişkiyi inceleyen Aydınlanma filozofu Immanuel Kant ise, “*Pratik Aklın Eleştirisi*” ve diğer çalışmalarıyla estetiğin bir bilim alanı olması gerektiği üzerinde durmuştur: “O, gerek günümüz estetiğinin, gerek psikolojik estetiğin, gerekse estetik değerler mantığının birçok problemini de keşfeden, onları gün ışığına çıkaran ilk filozof olma şerefini elde etmiş; idealist bir estetiğin yolunu açmıştır. Kendisinden sonra estetik, ondokuzuncu yüzyılda Schiller (ölm.1805), Hölderlin (ölm.1843), Schelling (ölm.1854) ve Hegel’in (ölm.1831), yirminci yüzyılın başlarında da Benedetto Croce (ölm.1952)’nin katkılarıyla gelişmiştir” (Öktem, 2010, s. 1-17).

Felsefi edebiyat metinlerinin dünya edebiyatındaki öncül yazarı, Aydınlanma’nın önemli ismi Voltaire’dir. “Onun Tanrı ve yazgı konusunu tartıştığu “*Zadig*” ve

toplumun değişken değer yargılarını ele aldığı “*L’Ingenu*” gibi eserlerinde edebiyat ve felsefe iç içedir” (Şevki, 2014, s. 240).

1.1. Dünya Edebiyatı İçinde Edebiyat ve Felsefe İlişkisi

Felsefe ile edebiyatın ilk kesişim noktasının “romantizm” akımı olduğunu ifade edebiliriz.18.yy’ın başlarından 19.yy ortalarına kadar Avrupa’da kendini hissettiren romantizm akımı, klasizme, Aydınlanma çağına ve sanayi devrimine karşı ortaya çıkmıştır.1789 Fransız ihtilali ile ortaya çıkan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi kavramlar bireyin ön plana çıkmasına neden olmuş, romantizmin etkilendiğı bu durum, birey ve onun ontolojik sorunlarının edebî metinlerde yer alması sonucunu doğurmuştur.

Romantizm akımının en önemli temsilcileri Montesquieu, Jean Jacques Rousseau, Lamartine gibi yazarlardır. Lamartine’in “*La morte de Socrate*”ı, Rousseau’nun “*Emile*” ve “*İtirafılar*”ı felsefeye içkin metinler olarak karşımıza çıkar. Romantizmin kendinden önce gelen tüm değerler sistemine karşı duruşunu aynı zamanda felsefî bir tavır olarak kaleme aldıkları eserlerde de görmek mümkündür (Safranski, 2013).

1.1.1. Edebiyat ve Varoluşçuluk Felsefesi

Felsefe ve edebiyatı birbirine yaklaştıran en önemli kavram “varoluşçuluktur”. İnsanı ve onun ontolojik meselelerini araştıran “varoluşçu felsefe” 19.yy sonları ve 20.yy’da etkisini göstermeye başlasa da “varoluş” meselesinin tartışılmasının ilk çağ felsefesine kadar dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin Stoa felsefesinde önemli bir yeri olan kendini tanıma uğraşı, temel olarak ontolojik bir öze sahiptir.

Platon ile oluşan edebiyat ve felsefe mesafesi, varoluşçu felsefe ile ortadan kalkmıştır. Varoluşçu yaklaşımın insanı merkeze alıp, onu bir varlık ve özne olarak kabul ederek ontolojik sorunlarına eğilmesi, edebiyatın da konusu haline gelen failleşmiş birey izleğıyle paralellik göstermektedir. Varoluşçu felsefenin edebiyata yansımaysa “kavram analizlerinden uzaklaşarak, olayları somut bir hale sokmak suretiyle” gerçekleşmektedir (Gündoğan, 2014, s. 53).

Bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli vurgu ise, felsefe dilinin zamanla kavramları açıklamak için yetersiz kaldığıdır. Dolayısıyla yeni bir söylem arayışı filozofları edebî dile yaklaştırmıştır. “Edebî olan, bir dilin gelişmişliğini gösterir. Şu halde öncelik edebî dildedir. Dil edebîleşmemişse, güçlü bir edebiyatı

taşıyacak duruma gelmemişse oradan felsefî dile geçilemez.” (Duralı, 2016, s. 62). Bu bağlamda Kierkegaard da “*Korku ve Titreme*”, “*Aforizmalar*” gibi eserlerinde yeni söylem türleri denemiş, edebî dile yaklaşmıştır. Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus, Simon De Beauvoir gibi filozoflar da söylem aracı olarak edebî dile yönelen felsefecilerdir (Öktem, 2010, s. 1-17).

Felsefenin edebî metinlere içkinliği üzerinde dururken, edebî eserlerin felsefî kavramları kurucu öge olarak kullanmaları konusundaki tartışmalara da değinmek yerinde olacaktır. Rene Wellek, “Teorik felsefe bilgisi sanatçıya daha derin bir nüfuz sağlayabilir, görüş alanını genişletebilir. Fakat bu bilginin mutlak olması gerekmez. Fazla ideoloji sanat eseri içinde eritilmediği sürece sanatçıya ayak bağı olacaktır” (Wellek ve Varren, 1993, s. 102) ifadesiyle felsefî ve edebî metin arasındaki farka dikkat çeker. Wellek bu tespiti bir adım daha ileri götürerek şu soruyu sorar; bir edebî metin felsefî bir bakış açısını yansıttığında daha değerli mi bulunmalıdır? Bu sorunun cevabı, felsefî katmanları olan edebî eserlerin sırf bu nitelikleri nedeniyle daha önemli olmadıklarıdır.

Varoluşçu felsefenin edebiyata bu denli yaklaşmasını, “Varoluşçu felsefe insanın varoluşu, onun yaşantıları, deneyimleri üzerine olduğu için bu somut, bireysel, insan varoluşunun teorik bir analizini yapmanın da imkansızlığından ötürü edebiyatı ve özellikle roman ve tiyatroyu kullanıyor. Çünkü varoluşçuluk, klasik metafiziğin ele aldığı öz araştırması yerine, kendine yabancılaşmış, özgürlüğü tehdit altında olan, ölümle burun buruna gelmiş insan varlığının betimlemesini yapıyor” (Gündoğan, 2014, s. 69-70) şeklinde ifade eden Gündoğan, bu yaklaşmanın kaçınılmaz bir sonuç olduğunu söylemektedir. Moderniteyle birlikte ortaya çıkan “birey ve onun ontolojik sorunları” elbette edebiyatta da karşılığını bulmuş, Camus’nün “*Yabancı*”sından, Kafka’nın “*Dönüşüm*”üne, Gide’in “*Ahlaksız*”ından Hesse’nin “*Bozkırkurd*”na kadar pek çok edebî eserde felsefî bir katman oluşturmuştur. Beckett’in “*Godot’yu Beklerken*”inde edebiyatla açılanan meselenin ne kadar ontolojik bir yapısı olduğu, “varlık içindeki varoluş sorununun çözülmesini beklemenin” (Delice, 2014, s. 214) felsefî bir bekleyiş olduğuna dair pek çok okuma yapılmıştır.

Varoluşçu felsefenin temel kavramı olan “endişe”, pek çok insanlık durumuyla ilişkilendirilir. Kendilik bilgisine ulaşmak için yola çıkan her insanın “endişe” kavramı ile mutlaka karşı karşıya geleceğini ifade eden varoluşçu filozoflar arasında bu

kavramı öne çıkaran ilk filozof Søren Kierkegaard'dır (1813-1855). Kierkegaard'a göre, varoluşsal gerçeklik tikeldir ve sadece yaşanabilir, betimlenemez. Varoluşçu felsefenin bir diğer önemli ismi olan Martin Heidegger (1889-1976) "*Varlık ve Zaman*" adlı eserinde varoluşun zamanla olan ilişkisini incelemiş ve varolmanın bir süreç olduğunu, bu bağlamda da zaman ile ilişkilendirilmesinin gerekliliğinin altını çizmiştir. Jean-Paul Sartre (1905-1980) ise hem filozof hem de edebiyatçı kimliği ile Fransız varoluşçu felsefesinin merkezinde yer almıştır. Varoluşun özden önce geldiğini savunan Sartre, roman ve tiyatro gibi edebî türlerde de eserler vermiştir. Feminist varoluşçuluk kuramını ortaya koyan Simone de Beauvoir (1908-1986) hem teorik hem de edebî metinleriyle öne çıkmıştır. Bir diğer önemli varoluşçu filozof Albert Camus'dür (1913-1960). Camus kendi varoluşçu felsefesinin en önemli bileşeni olan ve "absürtizm" olarak adlandırılan uyumsuzluk olgusunu "Yabancı" romanında kullanmıştır. Romanın ana karakteri olan Meursault tamamen pasif bir insan olarak başına gelenleri adeta dışarıdan seyreder, yaşadığı yabancılaşıma onu hayatın anlamsızlığı fikrine doğru götürür.

Dünya edebiyatında, eserlerinde varoluşçu felsefenin etkilerini gördüğümüz bir diğer yazar ise Franz Kafka'dır (1883-1924). Kafka'nın uzun öyküsü "*Dönüşüm*" absürd yapısıyla varoluşçu felsefenin etkilerini taşımaktadır. Bir sabah kendini böceğe dönüşmüş olarak bulan Gregor'un öyküsü üç bölüm halinde anlatılır: "Estetik bir duyarlılıkla geliştirilen ilk bölümde zamanın her anının bölüp hesaplandığı bir çağda insanın neye dönüştüğü sergilenir. İkinci bölümde başkası tarafından tanınma ve ötekilerle birlikte yaşamını sürdürme çabası işlenir. Üçüncü bölümde yaşanan durumun kabul edilmesi ya da durumdan kaçınılması hakkında çözüm sayılabilecek kişisel kararlar verilir" (Bal, 2014, s. 370). İnsanın varoluş çabasının absürtlükler içinde ele alınmasıyla, edebiyata içkin felsefenin önemli örneklerinden biridir "*Dönüşüm*".

Diğer yandan varoluşçu felsefenin ölüme bakış açısıyla paralellik gösteren öncül bir yapıt olarak, Tolstoy'un "*İvan İlyiç'in Ölümü*" adlı eserini ele almak mümkündür: "Tolstoy'un "*İvan İlyiç'in Ölümü*" adlı eseri, hayat ve ölümü varoluşsal bir perspektiften irdeleyen ve özellikle de tüm felsefesini ölüm teması çerçevesinde kurgulayan Heidegger'e ilham kaynaklığı eden bir eserdir" (Koç, 2014, s. 341-366).

Varoluşçuluk felsefesinin ortaya çıkışı her ne kadar Friedrich Wilhelm Nietzsche'den (1844-1900) sonra olsa da Nietzsche varoluşçu felsefenin kaynaklarından biri olarak

kabul edilmektedir. Nietzsche'nin "*Böyle Buyurdu Zerdüşt*" eserinin edebî dille yazılmış felsefî bir yapıt olduğunu söylemek mümkündür.

Çağdaş dünya edebiyatına bu bağlamda baktığımızda ise felsefe temalarını metinlerinde en sık kullanan yazarlardan biri olarak Jorge Luis Borges'i (1899-1986) görürüz. Borges kendi yazma biçimi için "*Kum Kitabı*" adlı eserinin önsözünde: "Ne bana anlamsız gelen seçkin bir azınlık için ne de "yığınlar" diye bilinen şu göklere çıkarılan ideal Platoncu kendilik için yazıyorum. Demagogların sevdiği her iki soyutlamaya da inanmıyorum. Kendim ve dostlarım için ve zamanın akışını yumuşatmak için yazıyorum." diyerek felsefe ve edebiyat birlikteliğini işaret eder (Akt. Güven, 2014, s. 175). On üç hikâyeden oluşan kitabın bu bağlamda dikkat çeken öyküsü ise "*Öteki*"dir. Yaşlı Borges ile genç Borges'in karşılaştığı hikâye, varoluş tartışması üzerinden okunabilir niteliktedir: "Borges'in bu hikayesi zaman kavramı çerçevesinde anlaşıldığında Derrida'nın differance düşüncesiyle nasıl örtüştüğü görülmektedir. İnsanın kendisi ile olan ilişkisi "yapısökümsel"dir" (Güven, 2014, s. 177-178).

Son olarak Umberto Eco'dan (1932-2016) bahsetmek yerinde olacaktır. Bir Ortaçağ tarihçisi, felsefeci ve edebiyatçı olan Eco, edebiyat ve felsefenin birbirine içkin olduğu yapıtlar vermiştir. "*Gülün Adı*", "*Foucault Sarkacı*" ve "*Baudolino*" gibi romanlarında hem tarihi hem mitolojiyi hem de felsefeyi bir arada konumlandırmış ve özellikle "*Açık Yapıt*" adlı kitabıyla postmodernist edebiyat için önemli bir kaynak ortaya koymuştur.

1.2. Türk Edebiyatı İçinde Edebiyat ve Felsefe İlişkisi

Edebiyat ve Felsefe ilişkisini Türk edebiyatı açısından değerlendirdiğimizde ise, bireyleşmenin ile modernite ve birey geriliminin felsefî bir tartışma olarak edebî metinlere yansımalarının, dünya edebiyatına göre daha geç gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Dünya edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da edebiyat ve felsefenin kesişim noktası varoluşçuluk felsefesi olmuştur.

Varoluşçu felsefenin temel izleklerine Peyami Safa romanlarında rastlamak mümkündür. Ontolojik meseleleri öne çıkardığı, "*Bir Tereddütün Romanı*", "*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*" gibi metinlerinde Safa, "varlık" kavramını sorunsallaştırarak, karakterlerini "kendilik" arayışına sokar. Benzer bir yaklaşım Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "*Huzur*" adlı romanında, özellikle Suat karakterinde

karşımız çıkmaktadır. Suat'ın hayatın anlamı, kendini inşa etme, faillik arzusu gibi ontolojik sorunları, romanda onun bunalımlı bir karakter olarak ortaya çıkmasına yol açar. Türk edebiyatında gördüğümüz “varoluşçu” izlek, modernleşme kavramının hemen yanı başında karşımıza çıkar. Bu toplumsal olgunun bireysel hayatlardaki karşılığı kendilik bilgisine ulaşmaya çalışan, ne batılı ne de doğulu olabilmiş bireyin varoluş sorunları izleği olarak edebiyata yansımaktadır.

Oğuz Atay'ın “*Tutunamayanlar*” romanında da karşılaştığımız kendi varlığını anlamaya çalışma, yalnızlık, yabancılaşma, bunaltı, intihar ve korku gibi izlekler varoluşçu felsefenin kavramları arasındadır. Türk edebiyatındaki bazı roman karakterlerinin oluşturduğu hat içinde varoluşçu felsefenin de izlerini takip edebiliriz; “*Huzur*”un Suat'ı, “*Sahnenin Dışındakiler*”in Cemal'i, “*Tutunamayanlar*”ın Selim'i gibi.

1950' yıllardan itibaren Türk edebiyatında etkisini gördüğümüz “varoluşçuluk”, “*Kürk Mantolu Madonna*”, “*Huzur*”, “*Aylak Adam*”, “*Tutunamayanlar*”, “*Tuhaf Bir Kadın*” gibi romanlarda ve 1950 kuşağı öykücülüğünde başat giden izleklerinden biri olmuştur. M. Günay, “*Aylak Adam*” romanıyla ilgili olarak yaptığı tespitte şöyle söyler: “Her büyük edebiyat eserinin, bir anlamda bir düşünce eseri olduğunu da söylemek mümkündür. Ancak burada edebiyatın insanı düşündürmesi ve bazı sorularla yüzleşmek durumunda bırakması, estetik değerler temelindendir (...) Yaşadığı kültürün temel değerlerini sürekli olarak kişilik yapısına ekleyen ve itaati içselleştiren bireyin özgürlük bilincini edinmesi konusunda Yusuf Atılgan şöyle der; “(...) Ağaç dalı kompleksine tutulmuş kişi tedirgindir. İnsanların ağaç dallarını budayıp gövdeye yaklaştırdıkları gibi, yakınları onun içindeki bu Adako'yu budarlar. Onu gövdeden ayırmak için ellerinden geleni yaparlar. Kimi insana ne yapılsa fayda etmez. Asi daldır o. Ayrılır. Balta işlemez ona.” Atılgan'ın ifade ettiği gibi, özgürlük, insan onuru gibi temel kavram ve değerlerin işlenmesi, bir bakıma edebiyatın estetik ölçüler çerçevesinde felsefi boyutları içermesini gerektirmektedir”(Günay, 2014, s. 267).

Dirlikyapan, 1950 kuşağı öykücülüğünü incelediği “*Kabuğunu Kıran Hikâye*” adlı kitabında, “1950 kuşağı öykücülerinde de, varoluşçuluğun etkisiyle hiçlik, cinsellik, intihar, suç gibi konuları sıklıkla işlemişlerdir” (Dirlikyapan, 2019, s. 110) diyerek, varoluşçu felsefenin edebiyattaki yansımalarını ifade eder. Anlamsızlık, hiçlik, sıkıntı, saldırganlık, öldürme isteği ve intihar gibi konular 1950 dönemi öykücülerin temel

izleklerini oluşturmaktadır. Yusuf Atılgan, Bilge Karasu, Demir Özlü, Leyla Erbil, Ferit Edgü gibi yazarlarda ortaklaşan bu tutum aynı zamanda öykü dilinin de değişmesine neden olmuş, içerik biçimin değişmesini zorunlu kılmıştır.

Ferit Edgü'nün "*Kaçkınlar*" adlı kitabında yer alan öykülerde iç sıkıntısı izleğini karakterlerin sürekli midelerinin bulanması ile görürüz, "*Kaçkınlar IV*"de otobüse binen kahraman, diğer insanları şöyle betimler; "Solukları dayanılmaz bir koku taşıyordu. Pis, kirli. İçlerinin, beyinlerinin, düşüncelerinin kokusu...Kurtulmak için çabaladıkça etleri etime daha çok yapışıyordu. Etleri.." (Dirlikyapan, 2019, s. 124).

Leyla Erbil öykücülüğündeysen felsefî katmanlar, varoluşçuluk odağında incelendiğinde, anlatım biçimlerinin de değiştiği görülmektedir. Örneğin Erbil' in "*Bilinçli Eğinim I*" öyküsünde hırsızlık yapan öykü karakteri sürekli sevgisizlik ve ilgisizlikten bahseder; "O deniz doncuğuna rastladığımda geminin kalkmasına iki saat vardı. Tıkıverdim tıkı tıkıverdim işte...Onlar birbirlerini sevmiyorlardı, ben de sevmiyordum? Kimse kimseyi sevmiyordu" (Erbil, 2013, s. 10). 1950 kuşağı yazarlarından başlayarak takip edebildiğimiz, edebiyat ve felsefe ilişkisini ana hattını oluşturan "varoluşçu" temaları günümüz Türk edebiyatında da bulmak mümkündür.

Hem Türk hem de Dünya edebiyatı açısından değerlendirmeye çalıştığımız edebiyat ve felsefe ilişkisinin şiir, deneme ve tiyatro gibi diğer edebi türlere de içkin olduğunu, bu yönüyle ilişkinin başka araştırmaların da konusu olabileceğini ifade etmek yerinde olacaktır.

Edebiyat ve felsefe arasındaki bu ilişkiyi Stoa felsefesi açısından değerlendirdiğimizde ise Stoacılığın bugün- artık daha çok pratik yaşam klavuzuna dönüşmüş olsa da- modern hayatta hala etkisini sürdürdüğünü görürüz. Çalışmanın "Stoa felsefesi ve modernite arasındaki bağlar" bölümünde de ele alınacağı üzere, bireyin ön plana çıktığı, öznellik ve faillik konularının başat konumları nedeniyle Stoa felsefesi modernite ile ilişkilendirilmektedir. Buradan hareketle, bu denli etkili olan bir felsefî öğretinin modernist edebî metinlerde de etkisini göstermesi, yeni yaklaşımlara olanak sağlaması kaçınılmazdır.

BÖLÜM I

STOACI FELSEFEYE GENEL BİR BAKIŞ

1. STOACI FELSEFENİN KAYNAKLARI

Felsefe tarihinin Roma ve Helenistik dönemdeki ikinci önemli felsefe öğretisi olan Stoacı felsefe, beş yüz yıl boyunca hüküm sürmüş ve Stoacı ahlak öğretisi, özellikle batı kültürünü derinden etkilemiştir. “Stoa felsefesi son derece geniş kapsamlı ve birlikli bir dünya görüşüne sahip; varlık, bilgi, doğa ve ahlak felsefesini içine alan büyük bir felsefî sistem olarak karşımıza çıkmaktadır” (Arslan, 2019, s. 220). Stoacı felsefe etkilerinin izi sürüldüğünde Spinoza, Kant ve Nietzsche’ye kadar ulaşmak mümkündür.

Hristiyanlık ve kilise açısından değerlendirildiğindeyse özellikle orta dönem Stoa öğretisinin ahlak felsefesini günlük hayatla daha çok ilişkilendirmesiyle “Stoacı davranış” ve “Stoacı yaklaşım” gibi bazı deyimlerin dini söylemlerde de kullanıldığını görmekteyiz.

Stoacı filozoflar öğretilerini kendi içinde mantık, doğa ve ahlak felsefesi olarak üç ana kanalda oluşturmuşlardır. Öğretinin doğa felsefesi ilkelerinin kaynağı Herakleitos’tur. Kuruluş fragmanları arasında yer alan evrenin tözünün ateş ya da sıcak nefes olması (pneuma) tezi de Herakleitos’un görüşleri ile benzerlik gösterir. Evrensel determinizm fikrini Herakleitos’tan alan Stoacılar, bu görüşü kadercilik diyebileceğimiz bir noktaya kadar götürürler.

Stoacı ahlak felsefesinin kaynağı ise Sokrates’tir. “Onlar, Sokrates’i hem en yüksek ahlaki bir davranış örneği ve ideali olarak alır hem de onun erdem, erdemlilik, mutluluk ile ilgili ana tezlerini tümüyle, hatta ondan daha ileri ölçüde, daha katı bir tarzda benimserler” (Arslan, 2019, s. 180). İnsan ruhunun özünün akıl olduğuna inanan Stoacılar, erdemin ise özünde bilgi olduğunu savunurlar.

Stoacı felsefenin bir diğer kaynağıysa Sokratesçi Kiniklerdir. Özellikle öğretinin ahlak felsefesi açısından en önemli ilkesi olan doğaya uygun yaşama öğretisi bu okuldan alınmıştır.

Bu noktada öğretisi üzerindeki etkileri bakımından Platon’u da unutmamak gerekir. Her ne kadar ontolojik olarak farklı olsalar da evrenin var olabileceklerin en mükemmeli

olması ve uyumlu bir bütünsellik içinde bulunması görüşü bağlamında Stoacılar, Platon ile aynı görüştedirler. Fakat bu noktada çok önemli bir fark belirir, Platon Tanrı'yı ve evreni aşkın bir güç olarak görürken, Stoacılar O'nu evrene içkin akıl/logos olarak tanımlarlar.

Stoa felsefesinin mantık bölümünün kaynaklarındaysa karşımıza Aristoteles çıkar. Orta dönem Stoacı filozof Poseidonios tarafından teorik ve pratik felsefe olarak yapılan ayırım Aristoteles öğretisine dayanmaktadır. Aristoteles'in "form"u Stoa'da "sıcak nefes"e dönüşmüştür.

1.2. Stoacı Felsefenin Tarihsel Gelişimi ve Stoa Filozofları

Stoa felsefe okulunu tarihsel olarak gelişimi ve değişimi açısından Erken Stoacılık Dönemi, Orta Stoacılık Dönemi ve Geç Stoacılık Dönemi olarak üç dönemde ele almamız mümkündür.

1.2.1. Erken Stoacılık Dönemi

1.2.1.1. Zenon (MÖ 336-264)

Erken Stoacılık dönemi, Atina'da MÖ 314 civarında filozof Zenon tarafından Stoa okulunun kurulmasıyla başlar. Zenon'un okulu kurarken Sokratesçi Kinik okulundan etkilendiği görülmektedir. Zenon Kiniklerin özellikle "doğaya uygun yaşama" görüşlerini benimsemiş fakat daha ılımlı bir tarzda uygulamaya çalışmıştır. Zenon'un aynı şekilde, nefse hakimiyet, dış dünyaya kayıtsızlık ve bireysel özgürlük görüşlerinde de daha uygulanabilir bir felsefe öğretisi arayışına girdiği görülmektedir. Bugün elimizde olmayan ancak Diyogones Laertios tarafından varlığı belirtilen eserler arasında: "*Doğaya Uygun Hayat Üzerine*," "*Heyecanlar Üzerine*", "*Ödev Üzerine*", "*Tümeller Üzerine*" gibi eserleri bulunmaktadır (Arslan, 2019).

1.2.1.2. Kleanthes (MÖ 331 - MS 233)

Zenon'un ölümünden sonra, Stoa okulunun başına geçen Kleanthes'in kaleme aldığı eserlerden anlaşıldığına göre daha çok doğa felsefesi ve teoloji konuları ile ilgilenmiştir. Diogenes'ten öğrendiğimiz üzere, Kleanthes'in "*Doğa Felsefesi Üzerine*", "*Duyum Üzerine*", "*Erdemler Üzerine*", "*Yasalar Üzerine*", "*Diyalektik Üzerine*" gibi eserleri bulunmaktadır (Arslan, 2019, s. 91-192).

1.2.1.3. Krizippos (MÖ 280 -207)

Erken dönem Stoa felsefecileri arasında çok önemli bir yere sahip olan Krizippos, Stoa öğretilerinin sistemleştirilmesi üzerine çalışmış, kimilerince Stoa öğretisinin gerçek kurucusu olarak görülmüştür. “Okulun Zenon’la birlikte ikinci asıl kurucusu sayılır ve Stoacı öğretilerin ilk kez sistemleştirilmesi işini de gerçekleştirir” (Arslan, 2019, s. 193). Filozofun özellikle diyalektik konusunda çalıştığı ve çok üretken bir yazar olduğu bilinmektedir. Krizippos’un Laertios’un belirttiği, “*Buyruklar Üzerine*”, “*Soru Üzerine*”, “*Ahlak Savları*” gibi eserleri bulunmaktadır.

1.2.2. Orta Stoacılık Dönemi

Özellikle Septiklerin ilk dönem Stoacılığına yönelttikleri şüphecilik, eleştiriler ve Stoacılığın Roma ile karşılaşması sonucu ortaya çıkan Orta Stoacılık döneminde okul, pratik felsefeye yönelmiş ve sert ahlak felsefesi ilkelerinin yumuşatılması, felsefenin toplumun her kesiminin istek ve ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesi zarurî hale gelmiştir.

1.2.2.1. Panaitios (MÖ 185-180)

Panaitios’un Stoa öğretisinde yarattığı en önemli değişim, bilge ve bilge olmayanlar arasındaki ayrıma getirdiği eleştiridir. İkinci iyiyi savunan Panaitios, insanların mükemmel erdeme sahip bilgelerin yanında erdemsî şeylere sahip ikinci iyiler olabileceklerini düşünür. Bu düşünce Stoa okulunun kuruluş fragmanları düşünüldüğünde önemli bir kırılma noktasıdır.

Özellikle insan doğası üzerine düşünen Panaitios, insanın sadece akıldan meydana geldiği düşüncesine karşı, akıl-dışı bir kuvvetin varlığına da vurgu yapar. Bu noktada ayrıca, insan doğasının farklılıkları nedeniyle her insanın özel doğası olması gerektiğini savunan Panaitios, bireysellik kavramı üzerinde durmuştur.

Panaitios’un başka felsefe okullarının (Platoncu ve Aristotelesçi) tezlerinin bir kısmını Stoa okuluna kabul etmesi ile Stoa okulunda eklektizm dönemi başlamış olur.

1.2.2.2. Poseidonius (MÖ 135-50)

“Poseidonius Orta dönemin Krizippos’u olarak adlandırılır. O, Stoacılığın evrensel bir sistem olarak ortaya çıktığı günlere yeniden dönmek ister ve bu amacına uygun olarak

Stoacı sisteme kesinlik ve ayrıntılarla ilgilenme özelliğini kazandırır” (Arslan, 2019, s. 203).

Özellikle öğretinin aykırı bulduğu nedenleri araştırma konusuna eğilen Poseidonius bilimsel bakış açısına önem veren bir filozoftur.

Bu dönemde karşımıza çıkan bir diğer kırılma noktasıysa artık özellikle aydınlar arasında çok tanrıcılığın gözden düşmesi ve Hristiyanlık düşüncesiyle birlikte Tanrının akıl değil, şefkat ve sevgiyle dolu bir baba olduğu fikrinin sıradan insanlar arasında ilgi görmeye başlamasıdır. Eşzamanlı olarak Poseidonius’un kozmik sempati görüşü de dinsel olarak yorumlanmaya açık bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.3. Geç Stoacılık ya da Roma Stoacılığı Dönemi

1.2.3.1. Lucius Annaeus Seneca (MÖ 4-MS 65)

Seneca, orta dönem Stoacılığının ahlak felsefesine yönelmesi eğilimini devam ettirmiştir. Ruh huzuru, sorumluluk, ölüm, öfke, bilgelik gibi konularda eserler kaleme alan Seneca’nın “*Teselli Üzerine*”, “*Acıma Üzerine*”, “*Öfke Üzerine*”, “*Mutlu Hayat Üzerine*” ve arkadaşı Lucillius’a yazdığı yirmi dört mektuptan oluşan “*Ahlak Mektupları*” gibi metinleri bulunmaktadır.

Seneca’nın Tanrı tahayyülü, tüm Stoa öğretisinde olduğu gibi evrenin her yanına yayılmış akıl olarak karşımıza çıkar. Ona göre tüm insanlar bu tanrısal aklın, ya da başka bir deyişle ateşin parçası olduklarından eşittir ve dünya tek bir devlettir. Seneca metinlerini erdem, iyilik, bilgelik gibi konularda edebî ustalıkla kaleme alır.

1.2.3.2. Epiktetos (MÖ 50-MS 135)

Köle bir ailenin oğlu olan Epiktetos, uzun yıllar köle olarak yaşadktan sonra Stoacı Musonius Rufus’un derslerini dinlemiş ve felsefe üzerine çalışmalar yapmıştır.

O da diğer Roma dönemi Stoacıları gibi ahlak felsefesiyle ilgilenmiştir. Epiktetos’un vurguladığı en önemli konuysa felsefi öğretilerin uygulanması ve yaşanması konusudur, bu noktadan yola çıkarak evrende bize bağlı olan şeyler ve olmayan şeyler ayrımını yapar.

“Bu tezin doğal bir sonucu olarak Epiktetos, daha sonra Marcus Aurelius tarafından daha özel bir vurguyla üzerinde durulacak olan diğer ünlü tezini ortaya koyar, bizi mutlu veya mutsuz etme gücüne sahip olan şeylerin bizzat kendileri olmayıp, onlar

üzerindeki yargılarımız, kanılarımızdır” (Arslan, 2019, s. 213). Epiktetos’un bu vurgusu, insanın tüm olaylar karşısında tevekkül göstermesi, doğanın ve Tanrı’nın ellerine kendini teslim etmesi gerektiği sonucunu doğurur.

Epiktetos’un Stoacı felsefeyi dinsel olarak derinleştirdiği söylenebilir. Ondaki ahlaki sertlik, acılara karşı vurdumduymazlık ve çilecilik Stoacı felsefeyi aşkın bir noktaya götürse de sonraki yıllarda Marcus Aurelius, Stoacı ahlak felsefesini daha uygulanabilir bir hale sokmuştur.

1.2.3.3. Marcus Aurelius (MS 121-180)

Roma Stoacılığının en önemli temsilcisi olan Marcus Aurelius, Platon’un filozof-kral idealinin ilk örneğidir. Aurelius, bir kral olarak yönetiminin siyasi ve ahlaki ilkelerini Stoa felsefesine dayandırmış ve bu konudaki fikirlerini topladığı “*Düşünceler*” adlı eserini oluşturmuştur. Bu eserde Stoacı ahlak felsefesinin genel ilkelerinin bir tekrarı yapılmış fakat Aurelius’un canlı ve ılımlı üslubu öğretiyi yeni bir soluk getirmiştir.

Stoacı felsefenin ana ilkesi olan doğaya uygun yaşamak, Aurelius için de aynı tanrısal anlamı ifade eder. Akıllı ve iyi olan doğa bütünüyle tanrısaldir ve kişi ancak doğaya uygun bir yaşam sürerek mutluluğa ve bilgeliğe ulaşabilir.

2. STOA AHLAK FELSEFESİ VE BİLGE KAVRAMI

2.1. Stoa Ahlak Felsefesi Üzerine

Stoa felsefesinin en önemli uğraş alanı olan ahlak felsefesine, özellikle geç Stoa döneminde daha çok önem verilmiştir. Öğretinin daha çok insan tarafından bilinir ve uygulanabilir hale gelmesini isteyen son dönem Stoa filozofları, Stoacılığı neredeyse tamamen ahlak felsefesine indirgemeye çalışmışlardır.

Seneca, Marcus Aurelius ve Epiktetos, Stoa okulunun ilk döneminde Zenon ve Krizippos tarafından ortaya konulan uygulaması neredeyse imkânsız ahlak kurallarını, bilge ve bilgelik konusundaki erişilmez idealleri yumuşatarak yeni bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Roma İmparatorluğu’nun siyasi ve etik düşüncesinde bu bağlamda önemli etkisi bulunan geç dönem Stoa felsefesi, felsefe tarihçileri tarafından her ne kadar değerini nispeten kaybetmiş bir durumda görülse de halk tarafından daha çok benimsenmiş ve hayatın içinde yer almıştır.

Diogenes Laertios, Stoacıların ahlak felsefesini “doğa, doğaya uygun hayat, içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, eylemler, ödevler, özendirme ve caydırma” gibi bazı alt konulara ayırdıklarını söylemektedir (Laertios, 2019, s. 297-365). Bu bölümde, çalışmanın kapsamı nedeniyle Stoa felsefesinin bilgelik kavramının temellerini oluşturan, doğaya uygun yaşamak, oikeiosis, inziva, etkilenimsizlik ve yükümlülük kavramlarından yola çıkılacaktır.

2.1.1. Doğaya Uygun Yaşamak

Stoacılar için doğa, insanın ait olduğu büyük bütün, tüm evren anlamına gelmektedir. (Arslan, 2019). Bu ortak doğa fikri Kleanthes tarafından ortaya atılmış, daha sonra Khrysippos tarafından hem bireysel doğa hem de ortak doğanın bir arada olması şekline dönüştürülmüştür. Stoaya göre doğaya uygun yaşamak erdemli ve doğal olayların yani evreni yöneten gücün izinde, her insanın içindeki “daimon” ile uyum içinde yaşamasıdır (Laertios, 2019).

"Stoacılar, ahlaklılığın başlangıç noktasını doğa, eylem ölçütünü akla uygunluk, ereğini de erdem olarak belirlerler" (Molacı, 2020, s. 29).

Dolayısıyla insan doğanın yaratılışı ve kendi yaratılışı hakkında bilgi edinmeden yani doğanın temelini, ahlakın kökenini araştırmadan, “ahlak için doğayı referans almadan” ahlaklı bir hayat süremez (Seneca, 2019).

Bu noktada Stoacılar, insan doğası ve ortak doğa arasındaki bağı anlamlandırmak için akla başvururlar. İnsanın doğası ancak akla uygun olduğunda erdeme yaklaşır. Bu nedenle eylem safhasında akla uygunluk temel ölçüt olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde ortak doğaya uygun yaşamak da evrensel akla (logos) uygun yaşamaktır. Molacı'nın yukarıda yaptığımız alıntıda belirttiği gibi insan yaşamının temel gayesi erdem olduğundan, kendi doğasından ve evrensel doğadan akla uygunluk ölçütüyle bir yaşantı seçmelidir insan. Burada vurgulanması gereken önemli nokta ise, doğaya uygun davranmanın insan için bir yükümlülük olduğu, bu yükümlülüğü kendi rızası ile gerçekleştiren insanın ise “erdemli yaşam”a yaklaştığı görüşüdür.

Stoacı ahlak içinde insanın yaşama amacı olarak ifade edilen erdem ve doğaya uygunluk arasındaki ilişki, Laertios tarafından “VII. Mektup”ta şöyle ifade edilir: “Bu nedenle Zenon, “*İnsan Doğası Üzerine*” adlı eserinde ereği doğaya uygun yaşama olarak saptayan bir filozoftur, bu aynı zamanda erdeme uygun yaşamaktır; çünkü doğa bizi erdeme yöneltir. Klehantes, “*Haz Üzerine*” adlı eserinde, Poseidon ile Hekaton da

“*Erekler Üzerine*” adlı eserinde böyle diyor. Gene Krizippos’un “*Erekler Üzerine*” adlı eserinin birinci kitabında söylediğine göre, erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir, çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır” (Laertios, 2019, s. 87-88).

Doğaya uygun yaşamak Stoa felsefesi içinde başka bir vurguya da işaret etmektedir. Özellikle geç dönem Stoa felsefecileri, bireyselliğe önem vermiş ve doğaya uygun yaşamının kişisel tercih ve eylemler ile ilgili olduğu düşüncesiyle insanın kendilik bilgisine uygun yaşaması demek olduğu noktasına gelmişlerdir (Molacı, 2020, s. 202-219).

Felsefi olarak önemli bir kavram olan bu kendilik bilgisi, modernite ve Stoa arasındaki bağın da kurucusu olacaktır. Çünkü bu bilgiye sahip olmak, faillik, eylemek ve birey olmak, Aydınlanma sonrası modernizmin temel meselelerinden biri olmuştur.

Stoa felsefesi doğayı akıl yolu ile kavrar ve bu anlamda materyalist bir bakış açısına sahiptir: “Herşeyden önce doğaya ilişkin kavrayışın akıl sayesinde edinilebildiği; inanç, sezgi, vb. diğer etkinliklerin Stoacı entellektüalizme uygun olmadığı unutulmamalıdır. Stoacıların gündelik, düzenli ve dakik refleksiyonları ile amaçladıkları, yaşamlarının her anını akıllı ölçüt olarak değerlendirmek ve akla dayanan yargılarını gene bu akılla gözden geçirmektir” (Molacı, 2020, s. 202-219).

Doğadan yola çıkan, akıl yoluyla kendi bilgisine ulaşarak doğasına uygun hareket eden insan erdemli yaşama yaklaşmış demektir: “Stoacıların inandığı gibi, yeryüzünde meydana gelen her şey insanlığın kullanımı için yaratılmıştır ve insanlar için, birbirlerine faydalı olsunlar diye doğmuştur. Neticede bu meselede doğayı rehberimiz olarak izlemeli, yükümlülüklerin karşılıklı değişimiyle müşterek yararları gözetmeli, uzmanlık, iş ve yetenek sergileyip başkalarınınkinden yararlanarak insanların diğer insanlarla olan bağını güçlendirmeliyiz” (Cicero, 2013, s. 12).

2.1.2. Oikeōsis

Oikos (ev, yuva) kelimesinden üretilen kavram: “Kendini ve kendine ait olanı tanıma, koruma, sevmek, yakınlık duyma ve benimseme anlamlarında kullanılır” (Molacı, 2021, s. 63).

Doğaya uygun yaşamak kavramı içinde belirttiğimiz gibi, Stoa etiğine göre erdemli yaşamak, kendilik bilgisine sahip olarak, kendi isteklerinin ve kendi doğasının farkına

vararak yaşamaktır. Seneca “121. *Mektup*”ta, “insan kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu anlamadan, yaradılışını incelemeyen nasıl bir ahlaka sahip olması gerektiğini nasıl anlar?” sorusunu sorar. İnsanların ve hayvanların kendilerini koruma içgüdüsüyle doğduklarını anlatan Seneca, bu durumun deneyimden değil, “kendi selametleri için duydukları doğal it”den kaynaklandığını söyler (Seneca, 2019, s. 478).

Stoa ahlak felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan “ev, özel alan” anlamına gelen Oikeōsis’in karşısında “kendine uzak ve yabancı olma” anlamına gelen Allotriōsis kavramını görürüz. Stoa felsefesinde her canlıda doğuştan var olduğu düşünülen kendini anlamaya çalışma, benimseme ve kendini koruma dürtüsü, içtepisi akıl yoluyla işlevsel hale gelmeli/getirilmelidir. Sözünü ettiğimiz doğuştan gelen bu dürtü, Stoa etiğinde “algı” ile beraber düşünülür. Dolayısıyla içgüdüsel olarak var olan kendilik farkındalığı, algının akıl yardımıyla yapılması sonucu ulaşılması gereken ideal işlevine kavuşmaktadır.

"Stoacılar göre insan davranışlarının nihai amacı hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmak değildir, bu içtepidir. Onlar bunu kanıtlamak için de doğal gözlemlere başvurmaktadırlar. Seneca emekleme aşamasını geçmiş bebeklerin düşüp kalkmalarının verdiği acılara rağmen ayakları üzerine dikilmek ve yürümek arzularını bunun bir örneği olarak vermektedir” (Arslan, 2019, s. 375). Bu içtepi / dürtü kavramı Stoa felsefesi içinde çok önemli bir yere sahip olmakla kalmamış, felsefe tarihi açısından da “varlık” algısı anlayışı ile önemli bir yer edinmiştir. Stoacılar göre bir insan kendilik bilgisini, kendine yönelik bir algıya dönüştürmeden dış dünyayı algılayıp bir yargı geliştiremez. Stoacıların, insanın kendini koruma, anlama, kendi varlığını anlamlandırma arzusunu ilk kez kavramlaştıran felsefeciler olduklarını da söylemek doğru olacaktır.

2.1.3. Apatheia

Stoa ahlak felsefesi içinde bilgenin sahip olması gereken niteliklerden biri olarak ifade edilen apatheia kavramı, etkilenimsizlik olarak ifade edilebilir. “Stoa bedenselciliğinin doğal sonucu olan bu kavramsallaştırmada etkilenimsizlik, tutkularla (pathos) ilgili olarak ele alınır; aşırı hareketler ya da gerilimler olan tutkular ile erdemli insanda bulunan hoş duygulanımları (eupatheia) birbirinde ayırmayı bilen ve tutkularına egemen olan insan etkilenimsizdir /kayıtsızdır” (Molacı, 2021a, s. 83).

Diogenes Laertios'un "VII. Kitap"ta belirttiğine göre, Stoacılar üç önemli duygudan bahsederler: Sevinç, sakınım ve istek. Apatheia, bu üç duyguya sahip olmak ama tutku hissetmemek olarak tanımlanmıştır. Tutkunun yok edilmesi daha dengeli bir hayatı mümkün kıldığından, Stoa felsefesinde etkilenimsizlik önemli bir yer tutmaktadır. Daha sonra üzerinde durulacağı üzere, "bilge tutkuya kapılmadığı için tutkulardan uzaktır" (Laertios, 2019, s. 116-117).

Stoa felsefesinde dört tür tutku vardır: arzu, korku, acı ve haz. Tutkular Stoacılar tarafından ruhun hastalıkları olarak kabul edilir. "Nasıl organizmamız nezleye, eklem yangısına vb.' ne yakalanmaya açıksa aynı şekilde ruhumuz da hasta olabilir; beden ve ruhun hastalıkları zayıflıklardır" (Brun, 2018, s. 99). Tutkunun bu denli hastalıklı bulunması, onun doğru ve akılcı olmayan yargının sonucu olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Stoacılar göre doğru yargı ancak akıl yoluyla ve dinginlikle yapılabilir. Dolayısıyla "Stoacıların ataraksiası entelektüel bir duruluktur" denilebilir (Brun, 2018, s. 101). Çünkü onların etkilenimsizliği ve dinginliği doğru yargı ve akli öncelemektedir.

2.1.4. Erdem

Stoacılar "erdem" in en yüksek iyi olduğunu, insanın hayat gayesinin de bu en yüksek iyiye ulaşmak olduğunu savunurlar (Arslan, 2019, s. 399). İnsanın ancak bu en iyi yani erdemli noktaya ulaştığında mutlu olabileceğini düşünen Stoa filozofları, nihai ereğin erdemli yaşamak olduğuna inandıklarından tüm felsefeleri erdem arayışına adanmış gibi görünmektedir (Molacı, 2021, s. 1-28).

Doğaya uygun yaşamak kavramı içinde de bahsettiğimiz gibi, erdeme uygun yaşamak Stoa felsefesinin tüm bağlamını oluşturan düşüncedir. Diogenes Laertios, VII.Kitap'ta şöyle der: "Erdem genel anlamda, herhangi bir şeyin, örneğin bir heykelin eksiksiz oluş durumudur. Erdem, sağlık gibi, zihinsel olmayan bir kusursuzluk da olabilir, sağduyu ve adalet gibi zihinsel bir kusursuzluk da olabilir. Nitekim, Hekaton'un "Erdemler Üzerine" adlı eserinin birinci kitabında söylediğine göre, bilimsel ve zihinsel erdemler sağduyu ve adalet gibi zihinsel ilkelerden oluşan erdemlerdir; zihinsel olmayan erdemler de sağlık ve güç gibi, kapsam bakımından bir öncekilere yakın görülen eylemlerdir (Laertios 2019, s. 331). Dolayısıyla erdemin bir tür tamamlanmışlık ya da yetkinlik durumu olarak da algılanması mümkündür.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız diğer kavramlar olan “doğaya uygun yaşamak”, “kendilik bilgisini” ve “etkilenimsizlik” ile birlikte düşünülmesi gereken erdem, doğaya uygun yaşayarak kendilik bilgisine ulaşan, akıl dışı tutkulara karşı entelektüel bir duruluk içinde olan insanın sahip olduğu niteliktir.

Erdemin mutlak iyi olarak kabul edildiği Stoa felsefesinde, sağduyu, adalet, yiğitlik, ölçülülük iyi, bunların karşısında olan, akılsızlık, adaletsizlik, korkaklık gibi kavramlar kötü olarak kabul edilirler (Laertios, 2019, s. 334). Bu noktada mutlak iyi olan erdemin, bilgiyle doğrudan ilişkilendirildiğini de unutmamak gerekir. Stoacı felsefede erdem, teoriyle uygulamanın, bilgiyle pratiğin elele vermesi sonucu elde edilir ve “entelektüel bilgiye dayalı eylem” olarak tanımlanır (Arslan, 2019, s. 400). Erdemsizlik bilgisizlikten kaynaklanır Stoacılara göre. Stoa felsefesinin akla, bilgiye ve bireye verdiği önem bu çalışmanın ana eksenlerinden biri olan Stoacılık ve modernite arasındaki bağların temelini oluşturmaktadır.

Stoacı erdem kavramının bir diğer önemli tarafı ise özellikle ilk dönem Stoacıları için insanın biraz erdemli ve biraz erdemsiz olamayacağıdır. Erdeme ya tam olarak sahip olursunuz ya da erdemsizsinizdir. Bu konuda oldukça katı bir tutuma sahip olan Stoacılar, aynı şekilde hazzı da erdemin karşısına koyarlar: “Erdem önden gitsin, işaretleri taşıyın. Hazzımız da olacaktır, ancak onun efendisi ve dizginleyeni olacağız, bir şey bizi ikna etmiş olacak, hiç zorlanmayacak. Ancak liderliği hazza verenler ikisinden de yoksun kalır, erdemi yitirirler, hazza da sahip olamazlar, aksine hazz onlara sahip olur, hazzın yokluğu onlara işkence gibi gelir, fazlalılığı ise boğazlarını sıkır” (Seneca, 2018, s. 20). Ancak bu tutumun idealize edilmiş bir bakış açısı olduğunu, örneğin Epiktetos için erdemli olmak yolunda çabalamanın ve yolculuğun kendisinin önemli olduğunu ifade etmek gerekir.

Stoacılar erdemin akılla olan bağını vurgulamak için, doğuştan gelen bir özellik olmadığını, sonradan, zamanla kazanıldığını ifade etmektedirler. İnsanın değiştiremeyeceği durumlar karşısında determinist bir bakış açısına sahip olan Stoa felsefesi, aynı zamanda kişisel özgürlük, daha iyi için mücadele etme, erdemli yaşam için özgür tercihler yapmayı salık verir.

Hançerlioğlu’nun, Stoa felsefesindeki kavramların birbirinin içine geçtiğini, biri olmadan diğerinin mümkün olamayacağını ve Zenon’un kurduğu mantık zincirini anlattığı şu paragraflar önemli bir özet niteliğindedir: “Mutluluk istiyoruz?.. Haklısınız.. Şu halde nasıl mutlu olabiliriz?. Bilgeliğe erişerek.. Bilgelik nedir ve buna

nasıl erişilir?... Zenon'un Stoa okulu, bu soruyu şöyle karşılıyor: Teorik ve pratik erdemi elde ederek. Teorik erdem erdemin mahiyeti üzerinde doğru bilgiyi edinmektir. Pratik erdem akla uygun davranmaktır. Bu iki erdem birbirlerine bağlıdırlar. Eşyanın mahiyeti üzerine doğru bilgi edinemezseniz, akla uygun davranamazsınız. Bilimin değeri pratik yararındadır. Sorular bitmiyor: edindiğimiz bilginin doğru olup olmadığını nasıl anlayacağız?...Zenon karşılıyor hemen: Edindiğimiz bilginin doğaya uygunluğuyla...İyi ama edindiğimiz bilginin gerçekten doğaya uygun olup olmadığını nasıl anlayalım? Zenon'da karşılık hazır: Tasarımlarınızı (katelepsis) ve sanılarınızı (doxa) bir kenara bırakın, açık seçik bilgi (episteme) edinin. Bilginin bilgisi böylesine bir bilgidir.Sorular devam ediyor: Davranışlarımızın, bu açık seçik edindiğimiz bilgi sonunda akla uygun olup olmadığını nasıl anlayacağız?... Zenon burada dört ana erdem ölçüsü veriyor: Doğru seçme erdemi (phronesis), sabırla katlanma erdemi (andreia), ölçülü olma erdemi (sophrosyne), adaletli üleştirme erdemi (dikaisoyne). Bu şu soruyu getiriyor: Doğru seçtiğimizi, sabırla katlandığımızı, adaletle üleştirdiğimizi nasıl bilebiliriz? Doğaya uygun davranarak, diyor Zenon” (Hançerlioğlu, 2017, s. 100).

2.1.5. Tutkular

Stoacılar tutkuyu, akla uygun olmayan değil, akla itaatsiz olan duygular olarak ifade etmişlerdir. Tutkular, aklın yanlış yargıları, zayıf doğruları dolayısıyla da doğru olmayan bilgilerden kaynaklanmaktadır (Arslan, 2019, s. 396). Tutku doğal bir eğilim olmadığından akla da karşıdır: “Andronikos, “Tutku, doğadan uzak olan ruhun bir devinimidir, yönelim alanına aittir, akılla çelişir ve böylece, doğayla da çelişir.” diyerek tutku ve akıl arasındaki ilişkiye dikkat çeker (Brun, 2108, s. 97).

Dört tür tutkudan bahseder Stoacılar: arzu, korku, haz ve acı. Bu duygu türleri akla karşı gelen, şiddetli ve doğru yargı taşımayan durumlar olarak görülür (Molacı, 2021b, s. 93). Bu tutkuların karşısındaysa “iyi duygular” yer almaktadır; hazzın karşısında isteme, korkunun karşısında dikkat gibi.

Diogenes Laertios da tutkuları şu şekilde açıklamaktadır: “Haz seçilmeye değer sanılan şeylerin gerçekleşmesinden duyulan akıldışı coşkudur: çeşitleri şunlardır: Büyülenme, haince zevk, başkasının felaketinden alınan hazdır. Büyülenme, kulakları büyüleyen hazdır; haince zevk, başkasının felaketinden alınan hazdır; keyif, ruhun yönelir gibi, gevşeme dürtüsüdür; zevkten çıldırma ise erdemin yok olmasıdır” (Laertios, 2019, s. 339). Dolayısıyla tutkudan uzak kalmak, akla yaklaşmayı

getirmektir Stoacılara göre. Erdem kavramını açıkladığımız bölümde de belirttiğimiz gibi, hazların var olacağını belirten Stoacılar, önemli olanın onlara teslim olmadan, akıl yolu ile dizginleyebilmek olduğunu savunurlar.

Stoacıların yukarıda bahsettiğimiz, kötü duyguların yanlış yargılardan, dolayısıyla iyi duyguların da iyi ve doğru yargılardan kaynaklandığı temel felsefesi, bizi çok önemli bir Stoa öğretisine götürmektedir: “Bu, tüm Stoacı ahlak felsefesinin özünü teşkil eden ve Epiktetos ile Marcus Aurelius gibi son dönem Stoacılarının özellikle vurguladıkları iyi ve kötünün, mutluluk ve mutsuzluğun özleri itibari ile dış şeylere değil, bize sadece bize bağlı oldukları tezidir; iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik, mutluluk ve mutsuzluk bize bağlıdır, çünkü onlar bizim doğru ve yanlış düşüncelerimizle, yargılarımızın sonuçlarından başka şeyler değildir” (Arslan, 2019, s. 398-399).

2.1.6. Yükümlülük (Kathêkon)

Felsefenin temel meselelerinden biri olan, yükümlülük kavramı: “Yaşamı ya da aklı izleyen, makul bir şekilde açıklaması yapılan eylem” olarak tanımlanmıştır (Molacı, 2021, s. 95). Stoa felsefesinin hem bilge hem de diğer insanlar için üzerinde durduğu “faillik” konusu büyük önem taşımaktadır. Zaman zaman ereğin yerine de konulan yükümlülük kavramının temel yasası doğaya ve akla uygun hareket etmektir.

"Daha somut olarak o herhangi bir canlının kendini koruma içtepisinin harekete geçirdiği, temel “faaliyet”lerinden başlayarak, insanın kelimenin asıl anlamı ile ahlaki eylemine, doğru veya iyi eyleme, ödevle dayanan veya ileride Kant’ın kullanacağı terimle “ödevden kaynaklan eylem” e uzanmaktadır” (Arslan, 2019, s. 384). Burada tekrar etmek gerekir ki, Stoa felsefesinin önemli kavramları, Kant ve Spinoza gibi felsefecilerin metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır.

Akıl sahibi olan insan için yükümlülük, aklını kullanarak ve kendilik bilgisinden yola çıkarak yapması gereken ahlaki ödevler olarak tanımlanabilir. Erken dönem Stoacılarının yükümlülük kavramını erdem ile eş kabul ettikleri görülmektedir. Stoacılara göre yükümlülük ve ahlaki eylem bir sonuçtur, oîkeōsisin ardından doğal olanın alınması ve olmayanın reddedilmesi sonucu ahlaki eylem ortaya çıkar (Molacı, 2021a, s. 96).

Diogenes Laertios “VII. Kitap”ta ahlaki eylemlerin iki grupta düşünülebileceğini ifade eder: “Ayrıca ödevlerden bazıları her zaman zorunludur, bazıları değildir. Her zaman zorunlu olan ödevler, erdeme uygun yaşamak; her zaman zorunlu olmayan

ödevler, sormak, yanıtlamak, (felsefe) gezintisi ve benzerleri” (Laertios, 2019, s. 33). Burada da gördüğümüz gibi erdemli yaşamak istikrarlı bir erek olarak Stoa felsefesinin merkezinde yer almaktadır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan “bilge”nin davranışlarını “tam yükümlülük” ile tanımlayan Stoacılar, bir ayırmadan daha bahsetmiş olurlar; tam yükümlülük ve yükümlülük. “Tam yükümlülük, uygun davranışın yani yükümlülüğün yetkin hale gelmesidir. Bunlar aklı başında ve adil olmak üzere erdeme uygun etkinliklerdir: Tam yükümlülüklerin hepsi adil, yasal, düzenli, talihli, mutlu, kullanışlı ve incelikli eylemlerdir, ayrıca iyi uğraşlardır” (Molacı, 2021a, s. 99). Şunu da belirtmek gerekir ki ilk dönem Stoa felsefecilerinin oluşturdukları “bilge” idealinin özellikle Roma döneminde yumuşatılarak yükümlülüklerin insanların pratik hayatlarına uygulanmasına çalışılmıştır. En iyinin erek olarak kalması ona ulaşmak için hayat boyu çalışılması felsefenin temelindeki yerini korur fakat erdemli davranışların yanında “erdemsi” davranışlardan da söz edilmeye başlanır.

Stoa felsefesinin kaynaklarından biri olarak dile getirdiğimiz Kinik felsefede toplum tamamen dışarıda bırakılmışken, Stoacılar için birey toplumla birlikte düşünülmekte ve kuruluş fragmanlarında “dünya yurttaşlığı” kavramı da yer almaktadır: “Kişinin kendine, yakınlarına, vatanına ve tüm insanlığa karşı yükümlü olması son tahlilde onun yerel aidiyetlerden sıyrılmasına; din, ırk ya da etnik köken bakımından herhangi bir topluluğa bağlı sayılmamasına yol açar” (Molacı, 2021a, s. 105-106).

2.2. Stoacı Ahlak Felsefesinde Bilge Kavramı

Jean Brun “*Stoa Felsefesi*” adlı kitabında Stoa bilgeliğine şöyle bir giriş yapar: “Akılla yönelen, evrenin olaylarına rıza gösteren, doğayla uyum içinde yaşayan Stoa bilgisi, nihil mirari, hiçbir şeye şaşkırmamak sözünü, kendi sözü yapmıştır. İşte, Platon’la ilginç bir şekilde çelişen bir deyiş ,şu yatkınlık, bütünüyle bir filozafa özgüdür: şaşkırmak ve felsefenin bundan bir ilkesi yoktur; İris’i Thaumastos’un kızı yapan kişi, soy kütüğünden anlayan biridir” (Brun, 2018, s. 113). Brun’un bu sözleri felsefe tarihindeki önemli bir kırılmayı da işaret etmektedir: Stoa felsefesi, o güne kadarki felsefenin tüm mistik gizeminden ve teolojisinden ayrılmış, pozitivist bir yapıya bürünmüştür. Platon’un şaşkınlığı, Stoa’da kayıtsızlığa dönüşmüştür. Kayıtsızlığı “anlamaya çalışmak” ama aynı zamanda da teslim olmak olarak açıklamak doğru olacaktır. Daha önceki bölümde de ifade edildiği üzere, kendi doğasını anlamaya çalışan ve kendilik bilgisinin peşinde

olan Stoacı felsefe, şaşırmanın karşısında “eyleyen” pozisyonunda bulunmaktadır artık.

Stoacı felsefede “bilgeliğin” bir erek olduğunu belirtmek gerekir ki özellikle ilk dönem Stoacılarının idealize ettiği bu kavram, Roma döneminde bağlamı aynı kalmak suretiyle, erdemin bilgisine sahip olan insan olarak ön plana çıkmıştır. Erdemin bilgisi ise, yukarıda da belirtildiği üzere, insanın kendi doğasını anlayıp, akıl yolu ve ahlaki davranışla hayatın ereğine, erdeme (mutluluğa) ulaşmasıdır.

Genel olarak insanların bilgeler ve geri kalanlar (erdemin bilgisine sahibi olmayan ve bu bilgiyi edinmek için uğraşmayanlar) olarak ikiye ayrıldığı Stoa felsefesinde, bu ayrımın erdemliler ve erdemsizler olarak kavramlaştırılması mümkündür. Ahmet Arslan, “*İlkçağ Felsefe Tarihi 4*” kitabında Eduard Zeller’den şunları aktarmaktadır: “Stoacılar, bilge insanın mutlak kusursuzluğu üzerinde ısrar etmekten ve onu bilge olmayan insanların mutlak yetersizliği karşısına koymaktan büyük zevk duyarlar. Böylece bilge insan, bütün insanlar arasında özgür olan tek insandır, çünkü iradesini kullanarak kendini kontrol etme gücüne sahiptir” (Arslan, 2019, s. 404). Fakat Zeller’in ifade ettiği mutlak iyi bilge idealinin karşısında, örneğin Panaitios’un “kendilerinde herhangi bir erdemlilik işareti görülen hiç kimsenin tümüyle ihmal edilmemesi gerektiği” (Arslan, 2019, s. 406) şeklindeki düşüncesini de görmekteyiz.

2.2.1. Panaitios’un Bilgesi

Orta dönem Stoacılığının önemli filozoflarından olan Panaitios, Yunan Stoacılığını Roma Stoacılığına uyarlayarak, öğretiyi ortalama insanın da benimseyebileceği hale getirir: “Bu haliyle Panaitios erken dönem Stoacılığının katı öğütlerini ve erişilmesi neredeyse olanaksız olan bilgelik idealini, Roma koşullarına uygular ve Ortodoks düşünceyi yumuşatır” (Molacı, 2021c, s. 9-10).

İlk dönem Stoacılığında “bilge” kavramının sınırları çok keskin bir şekilde oluşturulmuş olup, insanlar bilge olanlar ve olmayanlar olarak sınıflandırılmaktaydı. Mutlak ahlaki doğrulukla eyleyen, apethia sahibi, doğanın bilgisine eksiksiz sahip olan bilgeler ve diğer insanlar arasında geçiş olmadığı gibi, bir taraf kusursuz iyiyi diğer tarafa mutlak kötüyü temsil etmekteydi.

Fakat özellikle Panaitios ile birlikte, bilgelik ve bilgece davranışlar, ulaşılması neredeyse mümkün olmayan bir ideal olma özelliğinden sıyrılıp (Stoa’da bu ideal her zaman doğrudur ve geçerlidir), insan olarak “ikinci iyi” için çabalamak olarak ifade

edilmeye başlanmıştır (Aslan, 2019, s. 407). Bu gelişme iki önemli konunun ön plana çıkmasına neden olur: bilgeliğin bir hakikati arama yolculuğu olması ve insanın kendilik bilgisine sahip olmasının önemi.

Panaitios'un bu konudaki görüşlerini aktaran Cicero: "Söz gelimi ilk olarak betimlediğimiz ve bilgelikle birlikte sağduyuyu (aklı başındalığı) yerleştirdiğimiz kaynak, hakikatin araştırılmasını ve keşfedilmesini içerir; bu da erdemin kendine özgü alanıdır. Zira herhangi bir durumda bir kişi en temel hakikati açık bir şekilde gözlemlerse ve bunun nedenlerini çabucak ve doğru bir şekilde görüp açıklarsa, genel olarak anlayışlı ve bilge biri sayılır, haklı olarak da öyledir" (Molacı, 2021c, s. 56). Bu bilge tanımı çalışmamızın konusunu oluşturan "bilgelik" kavramının temel dayanaklarından biridir. Kişi ancak "hakikati" arama uğraşının sonucunda erdemin alanına yaklaşabilir ve bilgelik de bu alanda bulunmaktadır. Bu noktada karşımıza cevaplanması gereken önemli bir soru çıkmaktadır: Panaitios'un bahsettiği "hakikat" nedir? Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ilk dönem Stoacıları hakikati daha çok evrensel doğaya ve onun hakikatine akıl yoluyla ulaşmak olarak tanımlarlarken, Panaitios hakikati insanın kendi doğası, kendi bireysel özellikleri ve kişiliğine uygun olanı bulup ortaya çıkarmak olarak tanımlar: "Panaitios'un insan kişiliğinin ahlaki değeri konusundaki bu ısrarı, Long- Sendley'in haklı olarak vurguladığı gibi, tüm antik çağ felsefesinde benzeri olmayan bir fikir olarak ortaya çıkmaktadır" (Aslan, 2019, s. 408). Bu bireysellik vurgusu, çalışmamız açısından modernizm ve Stoacılık bağının kurucu öğelerinden biridir.

Panaitios'un bilgesinin bir diğer önemli özelliği apetheia sahibi olmasıdır. Yukarıda da açıkladığımız gibi "etkilenimlilik" olarak ifade edebileceğimiz bu kavram, ahlaki olarak doğru olmayan şeylere karşı gösterilmesi gereken bir tavır olarak ele alınmaktadır. Stoacı düşüncede ahlaki olarak doğru bulunmayan duyguların başında tutkular gelmektedir; çünkü tutkular akıl dışıdır ve akıl dışı bir kavram insanı erdeme ulaştırmaz ve dolayısı ile de mutluluk getirmez: "Tam anlamıyla cesur ve yüce bir ruh, her şeyden önce iki özelliğe sahiptir: Bunlardan ilki dış koşullara kayıtsızlıktır; çünkü böyle biri, ahlaki doğruluk ve uygunluktan başka hiçbir şeyin takdir edilmeye, arzulanmaya ya da peşinde koşulmaya değer olmadığına inanır. O ayrıca hiç kimsenin tutkuya kapılmaması ve talihsizliğe boyun eğmemesi gerektiğini düşünür. İkinci olarak ruh, yukarıda belirtilen şekilde terbiye edildiğinde, sadece büyük ve son derece yararlı olan işleri değil, aynı zamanda yaşamı yaşanmaya değer kılan oldukça çetin,

zahmetli ve endişe verici işleri de üstlenir. Tüm ihtişam ve yücelik, yararı da eklersem buna, ikincisinde kümelenir; ilki ise insanları yüce kılan akli nedendir” (Molacı, 2021c, s. 58). Panaitios’un Cicero tarafından aktarılan bu düşünceleri iki açıdan önem taşımaktadır: ilki Stoacı bilginin “eyleyen” olarak karşımıza çıkması gerektiği vurgusu ve özellikle ikinci kısımda Stoa felsefesinin günlük hayatın bir parçası olabileceğinin, bütün bu erdemlerin, ahlaki davranışların kişiye bu anlamda da bir fayda sağlayacağını ifade edilmiş olmasıdır.

2.2.2. Seneca’nın Bilgesi

Roma dönemi Stoacılarından olan Seneca, özellikle ahlak felsefesiyle eylem arasında kurduğu bağ ile ön plana çıkmaktadır. Genel olarak felsefeyi “ahlaki olarak iyi eylemde bulunmak” (Cevizci, 2002, s. 15) olarak tanımlayan Seneca, bilge kişi için de bu ahlaki eylemi gerçekleştirebilecek kişi vurgusunu yapar. Erdeme akıl yoluyla ulaşan dolayısı ile “bilge olma” yolunda ilerleyen kişi, yaşamında da bu yönde eylemlerde bulunmalıdır. Seneca’nın burada üzerinde durduğu diğer önemli konu tercih yapmanın önemidir. Ancak seçim yapabilecek olan özgür insan ahlaklı eylemi tercih ederek bilgeleşebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Stoacı felsefenin “özgür insan” üzerinde bu denli durması felsefe tarihi açısından bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. İnsanın varlığının iki amacı olduğunu düşünen Seneca “En yüce iyinin doğaya uygun yaşamak olduğunu söyler dururuz. Doğa bizi iki şey için doğurdu: Nesneleri temaşa etmemiz ve eylem için” (Seneca, 2018, s. 38) ifadesiyle eylem fikrine dikkat çekmektedir.

Seneca’nın bilgeyle ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer önemli konu; bilge ve toplum ilişkisidir. C.Cengiz Çevik’ in “*Ahlak Mektupları*”ndan aktardığı üzere, Seneca felsefenin avama dönük bir zanaat olmadığını belirterek, insanın en çok sakınması gereken şeyin “kalabalıklar” olduğunu söyler ve kalabalıklara karışıldığında, iyi huyların geri dönemediğini, derli toplu yaşamının bozulduğunu ve insanın kaçındığı kusurların gün yüzüne çıktığını ifade eder (Akt. Çevik, 2019, s. 134). Yine Çevik’in aktardığına göre: “Seneca filozofun avamla savaş değil, barış içinde olması gerektiğini söyler, zira filozof başkalarının kusurlarıyla çatışmak zorunda kalırsa, kendi kusurlarını gidermiş olmasının bir önemi kalmaz” (Akt. Çevik, 2016, s.194). “*Ahlak Mektupları*”ndan anlaşıldığına göre, Seneca bilge ve toplum ilişkisinin kimi noktalarında birbiriyle çelişen ifadeler kullanmıştır. Fakat bilginin doğaya uygun (tanrısal aklın izinde), akıl yoluyla kendini gerçekleştirdiği ölçüde erdeme

ulaşılabileceği ve kendini tamamen kalabalıklar içine bırakmadan da diğer insanlara faydalı olabileceği görüşü Seneca'nın bilge tasavvurunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

2.2.3. Bilgenin İnzivası (Otio)

“Sadece inzivadayken kimsenin karışmadığı ve henüz yeterince sağlam olmayan düşüncemizi kalabalık yardımıyla saptırmadığı bir zamanda, daha önce aldığımız kararı uygulayabiliriz, yine sadece o zaman, oldukça farklı yönlere çekerek böldüğümüz yaşamımızın tek ve düz bir doğrultuda gelişmesi mümkündür” (Seneca, 2018, s. 33). “*İnziva Üzerine*” adlı eserinde Seneca, insanın zihinsel özgürlüğünün ancak toplumdan kendini soyutlaması, inzivaya çekilmesiyle gerçekleşebileceği vurgusunu yapmaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu düşünen Stoa filozoflarının inziva fikrine bakış açısı da bilgenin ancak inziva sayesinde kendine ve dolayısı ile topluma yararlı bir kimliğe bürünebileceğidir.

Seneca, Stoa felsefesinin temel görüşlerinden biri olan doğaya uygun yaşamının önemine dikkat çekerken şöyle söyler, “Nitekim doğa benden iki şeyi yapmamı istedi: Birincisi eylem halinde olmak, ikincisi temaşaya vakit ayırmaktır. İkisini de yapıyorum, zira temaşa eylemden yoksun değildir” (Seneca, 2018, s. 40) (Temaşa kelimesi bu metinde inziva anlamında kullanılmıştır). Daha önce de söz ettiğimiz gibi, insanı ancak hakikatin bilgisinin (bu bilgi “kendilik bilgisini” de kapsar) erdeme/ bilgeliğe ulaştırabileceği düşüncesi Seneca tarafından bir adım ileriye götürülmüş ve eylemsiz erdemin “kusurlu ve eksik bir iyilik” olduğu dile getirilmiştir.

“Temaşayı herkesin kabul edebileceği görülüyor; bazıları onu hedefler, bizim içinse o demirleme yeridir, liman değil” (Seneca, 2018, s. 42) sözleriyle Seneca inziva ve eylemin birbirinden ayrılmaz yapısına dikkat çekmektedir. Stoa’da bilge kişi, aklını doğru şekilde kullanarak, doğa bilgisini eylem için klavuz olarak gören ve kendilik bilgisine ulaşmış olan kişidir (Molacı, 2021b, s. 7).

İnziva kavramının kişinin kendini tanımak, birey ve fail olabilmek için ne denli önemli olduğu, Stoacılaran çok uzun yıllar sonra da pek çok felsefeci tarafından tekrar ortaya konulmuştur. Örneğin Jose Ortega Y. Gasset, “*İnsan ve Herkes*” adlı kitabında şunları söyler: “Demek ki insanlık tarihi boyunca dönemsel olarak ve giderek daha karmaşık ve yoğun biçimlerde yinelenen üç ayrı aşama görülür: 1. İnsan kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar; ötekileşme’dir bu. 2. İnsan güçlü bir

çabıyla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur; bu benliğe dalma'dır. Romalıların düşünsel yaşam dedikleri, Yunanların theoretikos biōs'u, theoria'sı. 3. İnsan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer; bu da eylem, aktif yaşam, praxis'tir" (Ortega, 2019, s. 40-41). İnsanın kişisel benliğine ulaşmasının bir ütopya olduğunu düşünen Ortega, inziva (düşünsel yaşam) aşamasında bu ütöpik fikre yaklaşma şansının bulunduğunu ifade eder. İnsanın kendi benliğine dalma, kendini yitmiş duyma yeteneğini insanoğlunun hem trajik yazgısı hem de en yüce ayrıcalığı olarak gören Ortega, bu durumun varoluşun temel meselesi olduğunu/olması gerektiğini ifade eder. (Ortega, 2019, s. 53-54).

Stoacı bilgenin inzivası, yukarıda ifade ediliş şekliyle, ancak bilgece eylem ile tamamlanması durumunda erdemli yaşam amacına yaklaşmaktadır. Burada tekrar etmek gerekir ki, Roma dönemi Stoa filozoflarının ahlak felsefesine bu denli ilgi göstermiş olmalarının nedeni, sıradan insanların da "bilgece davranışlar" sergileyebileceklerine olan inançlarıdır. Stoa'dan çok sonra modern felsefe de bireyleşme, insanın kendini tanıması, ben ve öteki kavramının sorgulanması gibi pek çok benzer meseleyi bu merkezde tartışmış, antik çağın bilgisi modern çağın "özne olabilmiş bireyine"ne dönüşmüştür.

3. STOACI FELSEFE VE MODERNİTE İLİŞKİSİ

Stoacı felsefenin temel prensipleri çok uzun yıllar sonra, Montaigne, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Foucault, Deleuze gibi birçok filozofta kendini gösterir. Moderniteyle birlikte birçok modern felsefe metninde karşımıza çıkan bu bağ, çalışmamız açısından üzerinde durulması gereken bir öneme sahiptir. Tarihsel süreç içinde ortaya çıkan her düşünce sistemi kendinden önceki pek çok kırılma noktasının izlerini taşır/taşımak zorundadır. Felsefe tarihinde uzun süre etkisini korumuş olan Stoa felsefesi ve modernite arasında da önemli bağlar bulmak mümkündür (Çoban, 2020, s. 98-109).

Stoacı bilge kavramının temsillerini arayacağımız modernist edebiyat metinleri de bu bağlamda öncelikle Stoa ve modernite arasındaki düşünsel bağların araştırılmasına gereksinim duymaktadır.

Çeşitli modern tanımları içinde, en temel yaklaşım olarak modernin bulunduğu zaman diliminde, içinde bulunduğu "şeye" rağmen, ona karşı ve ana ait bir kavram olarak

oluşturduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla modern paradigma doğası gereği, kendinden önce gelenle bir ilişki içindedir.

Modernitenin ortaya çıkış sürecine baktığımızda, reform ve rönesans hareketlerini, bilimsel gelişmeleri, sanayi devrimini, siyasal değişiklikleri ve genel olarak Aydınlanma çağının düşünsel ve felsefi etkilerini görmekteyiz. “Bu itibarla modernitenin serüvenini Kopernik’in eski Hristiyanlık geleneğine ters bir şekilde evrenin merkezinde Dünya’nın olmadığını keşfetmesine ek olarak, Galileo’nun dünyanın yuvarlaklığını ve onun kendi yörüngesinde döndüğünü ispat etmesiyle başlatmak mümkündür. Zira bu iki bilimsel devrim, geleneksel kozmolojilerden modern anlayışa sıçrayışı ifade etmiştir” (Çoban, 2020, s. 98-109).

Aydınlanma fikri ve modern felsefenin kurucuları olarak kabul edilen Kant ve Hegel, insan aklına ve deney\deneyim yoluyla elde edilen bilgiye inanıyor, doğa bilimlerinin hakikati açığa çıkarabileceğini savunuyorlardı (Solomon, 2021, s. 6-7). Tıpkı Stoacı felsefenin ancak akıl yoluyla, doğaya uygun yaşanarak erdem ve hakikate ulaşılabilmesine inanmaları gibi aydınlanma filozofları da “Ahlak yasalarının doğa yasaları ile paralel olduğunu ve aynı yöntemle -insan doğasını gözlemleyerek ve akıl yürüterek- keşfedilebileceğini kabul ettiler” (Solomon, 2021, s. 9).

Önceki bölümde belirtildiği gibi, insanın temel mesele olarak ele alınması ve onun mutluluğunun bir erek olarak kavramsallaştırılması felsefe tarihinde ilk olarak Stoacı felsefeyle ön plana çıkmıştır. Stoacıların bilime verdikleri önem, felsefe ve bilim arasındaki bağa yaptıkları vurgu özellikle Roma döneminde artarak devam etmiştir. Stoa felsefesindeki tüm erdemlerin ancak akıl ile elde edilebileceği fikri hem bilim ve felsefenin yanyanalığını imlerken hem de tıpkı aydınlanmada olduğu gibi aklın merkeze alınması sonucunu doğurur. Felsefi bakış açısını Aydınlanma felsefesinden alan modernite de insanı, akıllı, failliği ve bireyin özgürlüğünü merkez kabul etmektedir. Çoban’ın da makalesinde belirttiği gibi, “Stoacı felsefede de Modern paradigmada da akıl araçsal bir niteliğe bürünmüştür” (Çoban, 2020, s. 98-109). Stoacı felsefede doğaya uygun olarak yaşamak ve dolayısı ile erdeme ve mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak görülen akıl, moderniteyle birlikte araçsallaşmıştır: “Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Özne aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağlantısızlığı vurgulanır, pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir” (Horkheimer, 2018, s. 72).

Modernite ve Stoacı felsefe arasındaki bağlardan bir diğeriye modern epistemoloji ve Stoacı bilgi kuramı arasında karşımıza çıkmaktadır. Stoa'nın sadece duyularımızla kavradığımız şeylerin gerçek olamayacağı amprisizmi, modern epistemolojiyle yanyana görünmektedir. Modern bilgi kuramında da deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi söz konusudur (Biersted Akt., Kızılcıçelik, 2000, s. 78). Bilgi kuramları arasındaki bir diğer ortaklık ise, bilgi kullanımının tıpkı Stoda olduğu gibi modernitede de pragmatist bir bağlamda ele alınmasıdır. Giddens'in "Bilginin toplumsal hayat koşullarının organizasyonu ve dönüşümün kurucu unsuru olarak ele alınması" olarak ifade ettiği gibi (Giddens, 2019, s. 36) akla ve bilgiye verilen aşkın önem her iki dönem arasındaki ortak bir özellik olarak ifade edilebilir. Daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, özellikle Panaitios'un bilim ve felsefenin bir arada düşünülmesi fikri Stoa felsefesinde önem taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle "Özellikle 19. yüzyıl pozitivizminde görüldüğü gibi, Panaitios'un düşüncesinde de felsefe bilimin bir alt dalına dönüşmektedir" (Çoban, 2020, s. 98-109).

Benzer bir şekilde Stoa felsefesinde "birey olma" fikrinin ortaya çıkmasıyla birlikte aşkın aklın temsili olarak kabul edilen insan tahayyülü, modernitenin birey olgusuna bakışına benzemektedir: "Logos'un bir tezahürü olan evrensel akıldan pay alan insan tasavvuru, bir yandan modern dönemin birey nosyonunu bir yandan da evrensel insan hakları demetini yankılamaktadır. Stoacılar da benzer bir bireycilik anlayışının tekrarını görmek mümkündür" (Çoban, 2020, 98-109). Aklın felsefe tarihinde ilk kez kişinin kendisine içkin bir özellik olarak ele alınmasıyla eylemlerinden sorumlu, bağımsız, ödev ve sorumluluk gibi nosyonları bulunan insan kavramı ortaya çıkmaya başlamıştır.

Modernite ve Stoacı felsefeyi birbirine bağlayan bir diğer benzerlik de özellikle Roma dönemi Stoasında, ahlak felsefesine verilen önem ile adeta aşkın bir anlatı / din haline dönüşen felsefe gibi, modernitenin de akli Tanrı'nın yerine koyarak onu bir din gibi görmeye başlamasıdır (Çoban, 2020, s. 98-109).

Stoacı felsefenin kuruluş fragmanlarından bir diğeri olan doğal haklar öğretisi de belki biraz şekil değiştirse de modernitede karşımıza çıkmaktadır. Russell'in "*Batı Felsefesi Tarihi 1*" adlı kitabında belirttiği gibi Stoa felsefesinin doğal hak öğretisi olarak da ifade edebileceğimiz önemli kavramı, modernitede de 18. yüzyılda canlanarak ortaya çıkmıştır: "Doğal hukuk, her genel bilginin altında yattığı savunulan ilk ilkelerden türedi. Stoacılar göre bütün insanlar doğası gereği eşittir. "*Meditasyonlar*"da Marcus

Aurelius, “aynı yasanın herkes için geçerli olduğu bir devlet, eşit haklar ve eşit konuşma özgürlüğü gözetilerek yönetilen bir devlet, her şeyden çok yönetilenlerin özgürlüğüne saygı duyan krallık yönetimi” ister” (Russell, 2018, s. 482-483). Sonuç olarak Stoacı doğal hukuk fikrinin, herkesin eşit olduğu ve doğal hukuk yasalarına tabi olduğu bir dünyada yerelden evrensele, dünya yurttaşlığına uzanan bağlamından söz edilebilir (Çoban, 2020, s. 98-109).

Bu bölümde açıklamaya çalıştığımız Stoacı felsefe ve modernite arasındaki bağlar aynı zamanda Stoacı felsefenin yüzyıllar boyu etkisini nasıl sürdürdüğüne de açıklık getirmektedir. Çalışmamız açısından bu bağ, modern edebiyat metinlerinde Stoacı bilge temsilleri arayışımızın da nedenini oluşturmaktadır.

BÖLÜM II

BİLGE KARASU’NUN ADA ÖYKÜSÜNDE STOACI BİLGELİK

Bilge Karasu’nun “*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*” adlı öykü kitabında yer alan “*Ada*” öyküsünü, Stoacı bilgelik kavramı açısından ele alacağımız bu bölümde, öykünün ana izlekleri belirlenerek, bu izlekler Stoacı bilgelik kavramı bağlamında incelenecektir.

“*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*” adlı öykü kitabının ilk bölümünü oluşturan “*Ada*” ve “*Tepe*” öykülerinin birbirinden bağımsız öyküler olduklarını söyleyebileceğimiz gibi, iki öyküyü bir bütünün parçaları olarak ele almanın da bir zorunluluk olduğunu belirtmek gerekir. “Bu iki öykü Andronikos’un (*Ada*) ve İoakim’in (*Tepe*) öyküleri olarak da görülebilir. Ancak, Andronikos’u oluşturan çizgiler “*Tepe*”de, İoakim’i oluşturan çizgilerin bir bölümü de “*Ada*”da tamamlanır. Öyle ki Andronikos’un öyküsünü anlayabilmek için “*Tepe*”nin kimi bölümlerini ayırıp art arda getirmek gerekecektir. Böylelikle iki metni birbirine bağlayan yeni, kesintisiz bir okuma biçimi ortaya çıkabilir” (Akatlı ve Sökmen, 1997, s. 98).

Bu noktada Cem İleri’nin belirttiği gibi “*Ada*” öyküsünün tamamlanmış, boşluklarını başka bir metne yıkmayan bir yapıda olduğunu vurgulamak yerinde olur (İleri, 2007, s. 108). Bu çalışma “Adronikos’un öyküsü” olarak ele alabileceğimiz “*Ada*” öyküsü odağında hazırlanmıştır.

Nurdan Gürbilek “*Yazı ve Arınma*” adlı yazısında, Karasu’nun birçok metninde olgunlaşma ve dengeye varma isteğinin sezilebileceğini söyler: “Demek ki bir olgunlaşma var, hedeflenmiş, ulaşılmak istenmiş bir olgunlaşma: İniş yolunu başlatan, hazzın da korkunun da geride bırakıldığı, yenilginin kabul edildiği, tıpkı İoakim’in ömrünün kitabını tamamlarken hissedeceği gibi “şansız, şerefsiz” bir sona hazır olunan an” (Gürbilek, 2016, s. 91). Ardından da ekler Gürbilek, “Öyküleri, “bir yemişin, hamlığından kurtulması süreci”nin, bir insanın olgunluğa adım atmasının olduğu kadar, bir yazının yıpranıp yumuşamasının, bekleyip yatışmasının öyküleri okunmalı bu yüzden.” Gürbilek’in tanımladığı bu olgunlaşma aynı zamanda arınma isteğini de barındırmaktadır. Andronikos’un kendilik bilgisine ulaşma çabasını da bu bağlamda, Stoacı anlamda bir bilgelik yolculuğu olarak değerlendirmek mümkündür.

Stoacı bilgeliğin bir yolculuk, bir süreç olarak ifade edildiği, bu çabanın kendisinin de erdemli ve bilgece bulunduğu düşünülürse, “Ada” öyküsünde Andronikos’un olası bir epifani anına doğru yol alışı çalışmamızın temel düşüncesiyle örtüşmektedir.

1. BEN KİMİM? (BENLİĞİN DE YIRTIILIVERDİĞİ YER)

Bilge Karasu’nun “*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*” adlı kitabının ilk öyküsü olan “Ada” öyküsü, keşiş Andronikos’un Bizans İmparatorluğu’ndaki ikonakırıcılık döneminde ortaya çıkan baskı ve kargaşadan kaçarak bir adaya sığınması ile başlar. Yaklaşık olarak yüz yıl boyunca etkisini sürdüren ikonakırıcılık Bizans İmparatorluğu’nun hem dini hem de siyasi hayatında önemli izler bırakmıştır. Siyasi bir strateji olarak ortaya çıkan bu hareket, Ortodoks Bizans İmparatorlarının figüratif tasvirin yasak olduğu İslam dininin Bizans’ın doğu sınırlarında güç kazanması ile bu durumu destekler tavır alması sonucu ortaya çıkmıştır. Tepeden inme bir şekilde alınan bu kararın uygulanışı da trajik olmuştur. Kiliselerde ve halkın evlerindeki ikonalar toplatılmış ve sokaklarda yakılmış, şehir bir yangın yerine dönmüştür. Bu koşullar altında, yeni inanca karşı ne düşündüğünü anlamaya çalışan Andronikos, onu “bir karar vermeye zorlamayacak” bir yer olan adaya kaçmaya karar vermiştir. Öykü boyunca, Andronikos’un yeni ve eski inanç öğeleri ile ilgili düşüncelerini ve inancının gerçekliğini sorgulayışını ve kendilik bilgisine ulaşma çabasını görürüz. Manastırdaki hayatını, diğer keşişleri (özellikle İoakim’i) düşünen ve aynı zamanda adanın fiziki zorluklarıyla mücadele ederken kendi vücudunun praksisini keşfeden Andronikos, yorucu ve uzun bir günün sonunda öleceğini bilerek manastıra geri dönme kararına varır. Bu noktadan sonrasını, İoakim’in öyküsünün anlatıldığı “Tepe” öyküsünden öğreniriz; Andronikos hiç durmadan konuşma cezasına çarptırılmış ve arkadaşı İoakim’in gözleri önünde ölmüştür.

Andronikos’un yolculuğunun Stoa felsefesindeki Oikeoasis (kendilik bilgisine sahip olma, kendini tanıma ve benimseme) kavramıyla ifade edilebileceği ve Stoacı bilgeliğin kurucu öğelerinden biri olduğu, “Ben kimim? (Benliğin de yırtılıverdiği yer)” bölümünün konusunu oluşturmaktadır.

Öykünün önemli izleklerinden biri olan “inanç” kavramının metinde iki farklı boyutuyla ele alındığını ve bu anlamda Andronikos’un parçalanmış bir özne olarak, bu iki taraflı inanç imgesinin tam ortasında yer aldığını ifade ederek başlamak yerinde olacaktır.

“Bizans’ta “resim kırıcılık” (ikonaklazma) diye anılan baskı dönemi başlatılırken (o güne dek kutsal bir eylem sayılan resimlere tapınma o günden sonra yasaklanacaktır) genç keşiş Andronikos’un kendi kendine sorduğu soru şudur: birey olarak bu baskı karşısında benimsemediğim ama bana zorla benimsetmek istenen bu yeni inanç karşısında ne yapmalıyım? Burada baskının hem geleneği yıkma hem de yeni bir inanç biçiminde ortaya çıktığına dikkat çekmek gerek. Bu anlamda “inanç” da olumsuz bir değer taşıyor; en azından kurulu düzenin bireye benimsetmek istediği ya da benimsetmiş olduğu kanıların, davranış biçimlerinin toplamından öte bir anlam taşıyor” (Gökberk, 1997, s. 139).

“Ada” öyküsünde “inanç”ın iki taraflı bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Gökberk, inancın olumlu değerinin ise, Andronikos’un dıştan gelen bir basınç ile inancını sorgulamaya başlamasının ardından kendi benliğini oluşturan bir değerler sisteminin varlığına ve onu ortaya çıkarabilme kapasitesine inanması olarak değerlendirilmesi olduğunu ifade etmektedir.

Andronikos’un bir keşiş olarak manastırda yaşadığı yıllar boyunca inandığı, inandığı için de diğer insanlara naklettiği tüm inanç bileşenleri dışında, bunca zamandır kendi imgesine de yabancılaşmış olduğunu fark etmeğe başladığı an daha yolculuğun başında karşımıza çıkar: “Canı oyalanmak istiyor. Ama vakti yok. Olmamalı. Niye olmamalıymış sanki? Andronikos’un ağzı biraz çarpılıyor. Manastırda, başkentte, Bizans’ta, insanlar arasında, bu çarpılma bir çeşit gülümseme sayılırdı, bir zamanlar... İnsanların arasında yaşadığı zamanlar, düne değin ...Düne değin, insanlar arasında yaşadığına inandığı, yaşadığına kendini İnandırmaya çalışarak aldattığını anladığı güne, düne değin. Dün değil, önceki gün. Sabah oluyor şimdi, dün de bir günlük geride” (Karasu, 2021, s. 11-12).

Andronikos kendilik bilgisinden ne kadar uzaklaşmış ise bir o kadar da fiziksel imgesine yabancı kalmıştır ve ağzındaki çarpılma korkudan mı, mutluluktan mı, yoksa sadece basit bir gülümseme mi anlayamamaktadır. Kendi imgesini, Stoacı deyimle kendi evini başka insanların üzerinden kurmaya çalıştığı görülen Andronikos’un yaşadığı epifanide aydınlanma kadar suçluluk duygusu da bulunmaktadır. Çünkü Andronikos inancını sorgularken kişiliğinin toplumsal yanını da düşünüp, inanmadığı bir inanca insanları inandırmaya çalıştığını fark etmektedir.

Bu noktada “Ada” öyküsünün bugüne kadar yapılageldiği gibi alegorik bir okumayla değerlendirilmesi yerine, derin anlam yapısının felsefi bir yaklaşıma daha elverişli

olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Cem İleri'nin de “*Yazının da Yırtılıverdiği Yer*” adlı kitabında belirttiği gibi, “ “*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*” yayımlandığı tarihten başlayarak, toplumsal bir bakış açısıyla ele alınmış, tarihsel arka planının bugüne ilişkin birtakım mesajlar iletmek amacıyla, özellikle seçildiği, işlediği konuların günün Türkiye'sine ilişkin sorunların altını çizdiği; baskı, inanç, kahramanlık gibi izlekleri de bu bağlam çerçevesinde geliştirdiği söylenegelmiş...Oysa kitabın öngörüsü asla bu türden bir ilişkilendirme ile sınırlandırılmayacak kadar geniş, dilin yapısında, anlatımda gizli bir üstmetinsellik, eşzamanlılık, öncelik\ sonralık düzenine dayanmaktadır” (İleri, 2007, s. 101). “*Ada*” öyküsünün okuruna çok daha farklı olanaklar sunduğu unutulmamalıdır.

Andronikos öykü boyunca manastırdaki günlük yaşantısıyla adadaki muhtemel yaşantısını karşılaştırmakla kamusal alan ile mahrem alan karşılaştırması da yapmaktadır;

“Vakit bol bundan sonra. Vakit çok. Ölmek için de bir şeyler yapmak için de, vakit bol, çok, çok bol. Bolluğun değeri, anlamı olmayacak ölçüde bol. Ne yapmalı bu vakti? Bir şeyler yapmalı, bir şeyler kurmalı. Ama kurmak... kurmak için, kurmak gücünü bulmak için...”

“Oysa bir şeyler kurmak için inanmalı insan. Her şeyden önce inanmalı...” (Karasu, 2021, s. 12).

Yukarıdaki bölümde söz edilen “kurmak” edimi öznenin kendini yeniden inşa etmesini işaret etmektedir. Stoacı anlamda “kendilik bilgisine ulaşma”, “kendi evini kurma” olarak karşılığını bulan bu ifade Andronikos için, aynı zamanda kendi imgesi ile karşılaşma olarak da değerlendirilebilir.

Stoa felsefesinde Allotriōsis olarak adlandırılan kendine uzak ve yabancı olma hali Andronikos için yeni inanç dayatması ile karşılaştığı zaman fark edebildiği bir durumdur. Bizans'ta daha önce ibadetin, inancın bir parçası olan resimler artık kabul edilemez hale gelmiş, bu kararın siyasi arka planı ile ilgili de pek çok ihtimal söylenmeye başlanmıştır: “Söylentiler bu kararın arkasında daha başka nedenler yattığını ekliyordu. Kısa bir süre önce Bizans'a gelen Doğu kentleri ileri gelenlerinin bu işte parmağı olduğu söyleniyordu. Doğuda resimlere karşı yeniden harekete girildiğini haber vermişlerdi deniyordu. İmparator Araplara karşı doğu ordularına güvenmek zorundaydı. Doğu orduları ise bütün bütün resme karşıydı. Bütün bunlar

karmakarışık sözler halinde anlatılıyordu. Ama Andronikos için, bütün bu gizli, açık nedenlerin hiç önemi yoktu...Andronikos için önemli olan bu kararın yürürlüğe girdiği an ne yapacağı ne yapması gerektiği idi” (Karasu, 2021, s. 28).

İşte bu karar anını beklerken, gerçekte ne eski inanca onu savunacak kadar ne de yeni inanca onu kabul edecek kadar bağlı olmadığını fark eder Andronikos. Böylelikle kendilik bilgisinden ne kadar uzakta olduğunu, yıllardır bir alışkanlık ile gerçekleştirdiği eylemlerin akıl yoluyla elde edilmediğini de fark etmiş olur. Andronikos’un yaşadığı bu sorgulama halini, “inancın bilgiye dönüşmek istemesi” olarak da ifade etmek mümkündür.

Ortega y. Gasset “*İnsan ve Herkes*” adlı kitabında insanın kendi benliğine dalma, kendilik bilgisine ulaşma isteği için şunları söyler: “Tarih boyunca kendini nice kez yitirmiştir insan, dahası öbür tüm canlılardan farklı olarak, kendini yitirmek varoluşun ormanında, kendi iç dünyasında yitme yetisi onun oluşumsal özelliğidir ve bu korkunç yitme duygusu sayesinde, insan var gücü ile harekete geçerek kendi benliğini yeniden bulmaya çabalar. Kendini yitmiş duyma yeteneği ve tedirginliği, insanoğlunun trajik yazgısı, aynı zamanda da yüce ayrıcalığıdır” (Gasset, 2019, s. 53). Gasset’in yüce ayrıcalık olarak ifade ettiği bu çaba, Stoa felsefesinde bilge kişinin yapması gereken bir eylem olarak tanımlanmıştır. Andronikos’un kamusal alandan ayrılıp mahrem alana geçmesi sonrasında kendi inancını ya da inançsızlığını sorgulaması da aynı noktayı işaret etmektedir:

“İnancı uğruna zindana atılmayı göze alamayan adamın inandığı söylenebilir mi? O halde, gerçekte, inanmıyorum. O halde, yıllarca, bilmeden, farkına varmadan yalan söyledim. Yalanımı yaşadım, yaşattım başkalarına da. Kendimi aldatmakla kalmamışım, herkesi de aldatmışım” (Karasu, 2021, s. 43).

Andronikos’un tepeye tırmanışı sırasında kendi kendine itiraf ettiği, epifani yaşadığı anlarda uğradığı yıkım, kendi kendinin yıkımı, yeni özenin inşası için mutlak şart olan aşamadır. “Ansızın, matematikçilerin sıfır dedikleri şeyi düşünüyor. Onların sıfırı, o güne değin kendisinin yokluğu düşünmek için kullandığı terimlerden-ansızın-apayrı görünüyor gözüne. Kaosa ancak Tanrı düzen getirmişti. Ama sıfırın üstüne insanlar biri, ikiyi çıkabiliyorlardı. Bu orman sıfırdı şimdi. Biri, ikiyi, üçü çıkmak sıfırdan hareket ederek... Bu da yepyeni bir düşünce: Sıfırdan hareket ederek, kolu gücünce, kafası, insanlığı gücünce, bir şeyler dizmek art arda, bir şey yapmak...” (Karasu, 2021, s. 20).

Andronikos kamusal kimliğinden uzak olduğu bir mekan olarak adada, kendini ancak sıfır noktasına indirerek yeniden kurabileceğini fark eder. Kolektif inanç sistemi içindeyken bunu yapması mümkün değildir, evden kaçması ve onu yıkması gerekmektedir; eğer yeni bir evi olacaksa. Bir sonraki “Ada (İnziva)” izleğinde de göreceğimiz gibi, mekân olarak “ada”nın poetikası da sıfır noktasını imlemektedir:

“Andronikos için tek yol kalıyordu. Kaçmak. Gitmek. Kendini de başkalarını da aldatmayacağı bir yere kaçmak, bir yere gitmek. Öyle bir yer ki, kendisinden yalnız inancını değiştirmesi değil, eski inancına göre hareket etmesi, davranması da istenmesin. Öyle bir yer ki, bugüne dek topluluk içinde Andronikos neyi simgelemişse, orada öyle bir şeye yer olmasın” (Karasu, 2021, s. 20).

Andronikos’un o güne kadarki hayatının temel dayanağı olan inancını aslında akılla değil de alışkanlıkla devam ettirdiğini anladığı anlar Stoacı bilge tahayyülünün temel kavramlarından birine daha götürecektir bizi: “İnancın, her türlü zenginliğin, her türlü acının üstünde olduğuna, her türlü dünya malı ile dünya acısının üstünde olduğuna, zengini de yoksulu da inandırmaya, kandırmaya çalıştım. Yoksa alıştığım için mi yapıyordum bunu? Alıştığım, öyle düşünüp öyle söylemeğe alıştığım, gerisini de düşünmeği aklıma bile getirmedim, su içer, yemek yer, yatıp uyur gibi bu işleri yaptığım, ne tamamıyla unuttuğum, aklıma bile getirmedim için mi?” (Karasu, 2021, s. 41).

Andronikos’un tepeye çıkarken düşündükleri, onu inancının artık bir alışkanlığa dönüştüğü gerçeği ile yüz yüze getirir. Bu alışkanlık onun kamusal kimliğini tanımlayan keşilik görevini artık aklını kullanmadan, sadece günlük hayatının sıradan rutinleri gibi yerine getirdiği sonucunu doğurmaktadır.

Stoacı felsefede bilgeliğe ulaşabilmek için kendi doğasını anlamaya çalışması gereken insan, bu eylemi mutlaka akıl yoluyla yapmalıdır. Akla verilen büyük önem Stoa felsefesi için ayırt edici bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Stoacı felsefenin insana yüklediği sorumluluklar (Kathêkon) ise akıl sahibi olan insanın aklını kullanarak ve kendilik bilgisinden yola çıkarak yapması gereken ahlaki ödevler olarak tanımlanır. Stoa felsefesinde her eylem ancak akıl yoluyla yapılmışsa erdemli olur. Andronikos’un yüzleştiği gerçeği Stoacı açıdan değerlendirdiğimizde onun alışkanlığa dönüşmüş inancı aracılığıyla yaptığı eylemlerin erdeminden söz etmek mümkün değildir. Andronikos bu bağlamda kendini inşa etmeğe çalışan bir özne olarak aklını keşfetmek isteyip, Stoacı anlamda düşünürsek “erdemli” eylemin peşine düşmüştür:

“Kendi sınırlarını, aklının sınırlarını açınsayacak önce, saptayacak, bunu yaparken bu sınırların ötesine geçmeğe çalışacak. Gececek belki de; bu sınırlar kesin değil biliyor. Bu sınırları genişletmek, bu sınırları kırmağa çalışmak, insan için ileriye götüren tek yol olsa gerek. Bilgiyi, bilgeliği arttırmak, Tanrıyı tanımada ilerlemek, bu değil mi?” (Karasu, 2021, s. 55).

Andronikos adanın tepesine doğru yaptığı uzun yürüyüşün çoğu anında kendi aklını hatırlar, yapması gerekenin aklını tekrar fark etmek olduğunu düşünür: “Aklını şimdi temizlemeye, arındırmaya, imgelerin arılığından başka bir bezeğe, süse aldırış etmemeye çalışıyor” (Karasu, 2021, s. 61).

“Kendi kendine soru sormak, kendi kendine kendi üzerine soru sormak, kendi kendini araştırmak, belki de adanın ilk öğrettiği şey olacak. Bugüne dek farkına varmaksızın yaptığı, yapmış olacağı bir şeyi, burada bile bile, farkına vara vara yapıyor sabahtan beri. Yıllarca yaptığını sandığı oysa toplumun, içinde yaşadığı topluluğun sınırları dışında varlığını kabul etmediği etmemeyi öğrendiği şeyi burada bile bile yapıyor. Akşam olmadan bir şey öğrenmiş bulunduğuna, bugününe yeni bir şey kattığına seviniyor. Bir şeye daha seviniyor. Bu sevincini küçümsemek, kötülemek zorunda kalmadığına bu zorunluluğu duymadığına...” (Karasu, 2021, s. 54).

Stoa felsefesinin erdemli yaşama ereğine ulaşmanın ilk aşaması olarak kabul edilebilecek olan, akıl yoluyla kendi oikesosis’ine (ev) ve kendilik bilgisine ulaşma isteğini öykü boyunca Andronikos’un iç konuşmalarda görürüz.

Ortega y. Gasset insanlık tarihi boyunca yinelenen üç aşamadan söz eder; “1. İnsan kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar; ötekileşme’dir bu. 2. İnsan güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur; bu benliğe dalmadır. Romalıların düşünsel yaşam dedikleri, Yunanların theoretikos bios’u, theoria’sı. 3. İnsan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer; bu da eylem, aktif yaşam, praxis’tir” (Gasset, 2019, s. 40-41). Gasset ‘in ifade ettiği bu yaşam felsefesi, çalışmamızın ilk bölümünde incelediğimiz Stoacı bilge kavramının temel özellikleriyle düşünsel bir bağa sahiptir. Stoa felsefesindeki bilge kavramını Gasset’in söz ettiği aşamaların tümüyle ilişkilendirmek mümkündür. “Ada” öyküsünün ilk izleği olan “Ben kimim? Benliğin de yırtılıverdiği yer”den sonra Stoacı bilge kavramının bir diğer bileşeni olan “inziva”, öykünün “Ada (İnziva)” izleği üzerinden incelenecektir.

2. ADA (İNZİVA)

Birçok inanç sisteminde olduğu gibi Stoa felsefesinde de “inziva” fikrinin önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Stoa ahlak felsefesinde özellikle bilgeler ve bilgelik yolunda olan kişiler için “temaşa”ya vakit ayırmak bir zorunluluktur (Temaşa Seneca’nın metinlerinde inziva anlamında kullanılmaktadır). “*Inziva Üzerine*” adlı eserinde insanın ancak inziva yoluyla, toplumdan uzakta kendi düşüncelerini yaratabileceğini ve kendi öz benliğini tanıyabileceğini ifade eden Seneca, özellikle bilgenin de ancak inziva yardımıyla kendisine ve topluma yararlı bir kişi olabileceğini vurgular. Çağdaş düşünürlerin de üzerinde çok düşündüğü inziva kavramı için Ortega y. Gasset, kendilik bilgisine ulaşmanın ütöpik bir düşünce olduğunu vurgularken, bu ütopyanın ancak inziva yoluyla gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir (Gasset, 2019, s. 40-41).

Andronikos’un manastırdan ayrılıp/kaçıp vardığı “ada”, manastırdan ayrılış anında bu niyeti içermese de onun inziva mekânı olarak tanımlanabilir.

“Sırtını kayaya vererek dinlendiği yerden doğruluyor. Vaktini böyle birtakım düşüncelere dalarak geçirecek durumda değil. Bir daha söylüyor bunu kendine. Bu adada yaşamak manastırda yaşamaya benzemeyecektir. Manastırda yapması gerekirdi bu işi; burada yapmaya kalkmak saçma. Manastırda yapmıyordum, yapamıyordum, yapamazdım ki, diye düşünüyor Andronikos. Manastırda bunu yapması için bir hücreye çekilip çile doldurması gerekirdi. Birtakım işler, kimi zaman yapılmaması gereken yerlerde daha iyi yapılabilir. Çile doldurma, o kalabalığın içinde, bir çeşit tembellik, bir çeşit kaçış, bir çeşit hapislikti” (Karasu, 2021, s. 56).

Andronikos zorunlu olarak yaptığı eylemlerle özgür iradesiyle yaptıkları arasındaki farkı duyumsamaya başladığında, aslında manastırdaki çile odasının bir kaçış ve hapislik anlamına geldiğini, “ada”nın ise mekânsal olarak sınırlı ama kendi benlik inşası için en uygun yer olduğunu fark etmektedir. Düşüncelerin başlangıç noktasında “adada düşünmeye zamanım yok” (Karasu, 2021, s. 15) derken, sonlara doğru “belki de en iyi burada düşünebilirim” (Karasu, 2021, s. 45) diye düşünen Andronikos, kendisi için ada-ev inşa etmeye doğru yol almaktadır.

Akşit Göktürk “*Edebiyatta Ada*” adlı kitabında bir “ütopya adası”ndan bahsederek dışarıya kapalı, sınırlı, kesin geometrik yapılı bu mekânın ütopya edebiyatı için en uygun zemini oluşturduğunu söyler (Göktürk, 1973, s. 35). “*Ada*” öyküsünde her ne

kadar bir ütopya örneğinden söz edilemese de adanın yukarıdaki özelliklerinin Andronikos'un inzivası için uygun koşulları sağladığı görülmektedir. Adanın mekânsal sınırlılığı Andronikos'un kendine yönelmesini kolaylaştıracak bir yapıyı temsil etmektedir.

“Ada”nın gerçek dünya karşıtlığı açısından da bir öte dünya anlatısı ile yakınlaştığını belirten Göktürk, adanın ortaçağda Hristiyanlığın cennet ülküsüyle birleştiğini ifade eder (Göktürk, 1973, s. 23). Andronikos'un kendini yıkıp yeniden inşa etme çabasının mekânsal uzamı olan “ada” onun yeryüzündeki cenneti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Stoacı bilgenin inzivası, Senaca'nın belirttiği üzere doğayı gözlemleyerek, kendisi için ancak onu rehber edinerek derinleşme, toplumun baskısından uzakta kendilik bilgisine ulaşma çabasıdır. Öyküde Andronikos'un ada ile kurduğu ilişki de bu zeminde ilerlemekte, ada ona unuttuğu şeyleri hatırlatmaktadır;

“Çam kokusu. Bir bahçenin orasına burasına yerleştirilmiş birkaç çamın kokusu değil bu. Göz alabildiğine uzanan, deniz olmayan her yeri kaplayan çamların yoğun kokusu. Dayanamayıp oturuyor. Belini bir ağacın gövdesine veriyor. Yel serin değil, sıcak; kokulu. Ama derisinde bir serinlik var. Denizi unutmak iyi değil diyor. Sesi kulaklarına ulaşıyor. Titrek, ürkek...Ürkek daha; ama sesini işitmeğe alışması gerek. Manastırın unuttuklarını hatırlamaya, canlandırmaya çalışması gerek..” (Karasu, 2021, s. 19).

Cem İleri, Andronikos'un adadaki yürüyüşüne koşut bir zihinsel süreci yaşadığını söyler (İleri, 2007, s. 101). Bu sürecin Andronikos üzerindeki etkisinin -yürüyüşün başladığı andan öykünün sonuna kadar-izi sürüldüğünde kendini tanımaya çalışma ve kendilik imgesinin karşılığını araştırma çabasıyla karşılaşırız;

“Kendi kendine soru sormak, kendi kendine kendi üzerine soru sormak, kendi kendini araştırmak, belki de adanın ilk öğrettiği şey olacak” (Karasu, 2021, s. 54).

Ancak şunu da eklemek gerekir ki, Stoacı inziva her zaman eylemle birlikte düşünülmelidir; ancak eylemle tamamlanan inziva “bilgece” kabul edilir. Stoacı bilgenin inzivası, sonunda mutlaka erdemli eylem olan bir kavramdır. Andronikos'un adada yaşadıklarını Stoa felsefesi bağlamında inziva olarak değerlendirmek, onun inziva sonrası eyleminin araştırılması gerekliliğini doğurmaktadır. Sözü ettiğimiz bu “eylem” öykünün bir diğer izleği olan “Geri dönüş: Ölüm” başlığı altında incelenecektir.

3. DOĞA

Gaston Bachelard “*Mekanın Poetikası*”nda, “Tefekkür halindeki insanı saran (bu tür) düşlemelerde ayrıntılar silinir, pitoreks olan rengini yitirir, saatler artık ilerlemez ve mekan sınırsızca yayılır” (Bachelard, 2021, s. 229) der. Mekânın bu şekilde algılanması ve belki de yeniden inşası, uçsuz bucaksızlık hissiyle öznenin mekânı temaşa etmesini kolaylaştırır.

Stoa felsefecilerinin üzerinde önemle durdukları “doğayı gözlemleyerek ona uygun yaşamak” ilkesi özellikle bilge için düşünüldüğünde Bachelard’ın özne-mekân ilişkisine benzer bir pratiğe işaret etmektedir. Daha önce de açıklandığı üzere Stoacı felsefedeki doğa kavramı hem insanın kendi doğası (kendilik bilgisi) hem de içinde yaşanılan ortak doğa olarak ifade edilmektedir. Öyle ki ahlaklılığın başlangıcını doğa olarak gören Stoacılara göre bilgelik ancak gerçek bir doğa teması ile mümkün olacaktır. Temaşa edilenler ancak akıl ölçütü ile değerlendirildikten sonra eylem safhasına geçilmelidir. Laertios’un “*VII. mektup*”ta belirttiği üzere: “Erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir, çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır.”

Andronikos’un adaya gitmesiyle birlikte kamusal kimliğinden sıyrılıp kendi mahrem alanına girmesi ve onu inşa etmeye çalışması sürecinde doğayla ilişkisi, doğayı mekânlaştırması, onu bir “ev” olarak inşa etmesi Stoacı anlamda doğa-insan ilişkisini imlemektedir.

Adaya gidişinden itibaren Andronikos’un bedenine ne denli yabancı olduğuna şahit oluruz: “Çuvalı sandalın altına saklıyor. Ne olur ne olmaz. Yalnız bıçağı, ipi yanına almalı. Onlar gerekebilir. Çuvalı bir daha açıyor, ipi ile bıçağını ağzını yeniden dürüyor, sandalın altına itiyor. Bıçağın halkası var. İpe geçiriyor. İpi beline doluyor. Elleri özgür. Ne zamandır elleri böylesine özgür değildi, olmamıştı.

Ya haç vardı ya resimler; ya buhurluk, ya da körlerin, topalların, çocukların elleri, ağızları, dudakları; mumlar ya da inciller, tespihler. Kürekler; uykusuz, duraksız kürekler” (Karasu, 2021, s. 54).

Yukarıda alıntılanan bölümde, Andronikos’un ellerini, onların praksisini fark etmesi, kendi eyleyen haliyle karşılaşması olarak değerlendirildiğinde, benlik inşası açısından önemli bir vurgu içermektedir. Andronikos Stoacı ifadeyle “kendi doğasını” keşfetmeye başlamaktadır. Benzer şekilde Cem İleri de “*Yazının da Yırtılıverdiği*

Yer”de, “Beden imgesi, tüm bu değişimlerin (bir başka) merkezinde yer alır. Anlatıcıların bedenleri ile ilişkisi, anlatının temel izleklerini bir araya getirir. Bedeninin dünya içindeki haliyle ilgilenmeye başlayan anlatıcı giderek açılan, genişleyen bir imgelem oyununa kapılarak, çevresinde gördüğü şeylerden, onların konumlanmalarına, dönüşümlerine, oradan da gerçeklik, inanç, ölüm üzerine düşünmeye uzanan bir tefekküre kaptırır kendisini; sık sık kesintiye uğrayarak başladığı yere geri dönen, oradan kısa uzun sıçramalarla ileriye ya da geriye uzanan zihinsel hareket, yerin kurallarını dikkate alır” (İleri, 2007, s. 126). belirttiği gibi Andronikos’un kendisi ile kurduğu ilişki, dünyadaki yerini kavrama biçimi değişikçe etrafını ve kendini düşünme, gözlemlene eylemine dönüşmektedir. Bedeninin imgesini sahiplenme ve onu yeniden kurma girişimi Stoacı anlamda kendi doğasına uygun yaşama anlamına gelmektedir. Karasu’nun “sıfır noktası” olarak ifade ettiği bu araf ileriye doğru evrildiğinde “kurma” edimi gerçekleştirilmiş olur: “Bu orman sıfırdı şimdi. Biri, ikiyi, üçü çıkmak, sıfırdan hareket ederek...Bu da yepyeni bir düşünce; Sıfırdan hareket etmek ...Sıfırdan hareket ederek, kolu gücünce, bir şeyler dizmek art arda, bir şey yapmak...” (Karasu, 2021, s. 20).

Andronikos eski inancını sorgulamak, yeni düzene yani “ikonasızlığa” inanıp inanmayacağı üzerine düşünmek durumunda kalmıştır. İnancın değiştirileceği haberi manastıra ulaşır ulaşmaz kendini önemli bir eşikte bulan Andronikos tek kurtuluş yolu olarak adaya sığınmayı seçer. Kamusal kimliği ve mahrem kimliği bir arada duramaz hale geldiğinde -özne parçalandığında- ise kendine doğru yaptığı yolculuk, kendi doğasını tanıma bağlamında Stoacı felsefede karşılığını bulmaktadır.

Andronikos için adadaki yürüyüşünün her aşamasının doğayla ilişki kurduğu, ona uyum sağlamaya ve keşfetmeye çalıştığı bir yolculuk haline geldiğini söylemek mümkündür. Stoacı felsefede adı geçen “ortak doğaya uygun yaşama” doğal olayların yani evreni yöneten gücün izinde ve onu anlayarak yaşamak anlamına gelmektedir.

“Yerde, çatlayan, çatlamış, çatlayacak kozalaklarla birlikte, toprağı örten iğnelerle birlikte düşünmeli çamı. Çam bir tek ağaç değil, bir doğa. Yer ile gök arasında bir dizge, bir kurum. Dişleri dökülmüş, kararmış kozalaklarla nedense kopmuş, yerde yatan yeşil kozalaklar, kozalak başlangıçları, kozalak düşleri yan yana. Yeter ki yelden, güneşten başka bir şey düşürmesin bu kozalakları. Yeter ki bir el uzanmasın onları koparmak için...” (Karasu, 2021, s. 21).

Andronikos'un doğayı gözlemlerken düşündükleri, kendisi dışında var olmuş ve kendisinden sonra da bir düzen, bir dizge olarak devam edecek varlığı keşfetme gayreti taşımaktadır. Kendini sadece kamusal kimliği ile tanımladığı uzun yıllar boyunca, kendinden daha büyük bir anlatının parçası olmuş fakat esas olanın doğanın tam içindeki “dizge” olduğunu anlayamamıştır. Şimdi geldiği noktada Stoacı bakış ile değerlendirecek, ortak doğanın ritmi ve var oluşu ona öznelik inşası için kendi doğasını tanıma yolunu da açmaktadır. Alıntılanan yukarıdaki bölümde ayrıca insanın doğanın düzenine müdahalesinin ne denli yıkıcı sonuçları olacağının da altı çizilmektedir.

Doğanın ve insan bedeninin ritmiyle ona uyum sağlamanın gerekliliği ise aşağıdaki biçimde yer bulur Andronikos'un düşüncelerinde: “Yüreğin, şakakların atışına ayak uydurmalı, nabzın atışına. Tanrının, insanın içine yerleştirdiği tek, şaşmaz ölçüye... Değişken ama şaşmaz ölçüye. Bu ölçünün şaşması, bir türlü sonuç verir, iki türlü değil” (Karasu, 2021, s. 20).

Andronikos'un tepeye doğru suyun kaynağını bulma yürüyüşü, hem manastırı hem geçmişini düşünerek, doğayla uyumlu olduğunu hissettiği bir ritme dönüşmüştür artık: “Ayakları yürümeye devam etmeli. Ara vermeden, hızlanmadan... Kayalar şimdi üst üste, basamak basamak dizilmeye başlıyor. Bir çeşit yol, bir çeşit merdiven gibi. Yanları yosunu. Üstleri çam iğnesi, kozalak, böcek kurularıyla kaplı. Şehirde böcek kurusu bulunmaz. Böcekler ayak altında ezilir sulu sulu. Çiğnene çiğnene toz olur. Burada öyle değil” (Karasu, 2021, s. 23).

Karasu'nun bu bölümde kullandığı “kayalardan meydana gelen kaygan merdiven” metaforu öncelikle Andronikos'un doğayı anlamak ve onunla bir olmak arzusunu imlemektedir. Stoacı felsefe için sadece doğayla ve onun düzeniyle bütünleşerek erdemli yaşanabileceği fikri, kaygan basamaklarla çıkılan merdivenin kişiyi kendisine çıkaracağı metaforuyla uyumlu olarak değerlendirilebilir. Buradaki kayganlık “zorluk” olarak ele alındığında, kendilik bilgisine ulaşmanın ve kolektif inançtan ayrılmanın zorluğu gibi vurgulara olanak tanımaktadır.

Andronikos'un adadaki yürüyüşü boyunca doğayla kurduğu ilişki, doğada nedensellik arama arzusu, doğanın kılavuzluğunu kabul etme ve onu anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Cem İleri'nin de “Yazının da Yırtılırverdiği Yer”de belirttiği gibi “Andronikos ve (İoakim'in) çevrelerini saran doğa görünümünde, zamansal, uzamsal imlerde, nesnelerde inancın izlerini aramaları, inanmayı ya da inanmamayı

sürdürebilmek için birtakım dizgeler kurma arayışları bütün bunların bir mantığının olup olmadığını sorgulamaları, düşüncelerini nesnelerin kendi içlerinde kurdukları bağlantıları yineleyerek süreci taklit ederek, imgelerin başkalaşımından anlam üretmeye çalışarak sürdürmeleriyle okurun bir başka katmandan, bu tefekkür çabasının çıkarımlarını da barındıran bir üst söylem kurarak aynı yolu bu kez metnin anlamlandırılması amacıyla kat etmesi, bakışların üst üste bindiği son derece karmaşık bir yorum alanı oluşturuyor” (İleri, 2007, s. 115). Adaya gittiği güne kadar bir alışkanlık halinde yaşadığını fark ettiği inancının gerçekliğini ancak doğayı taklit ederek, ondaki düzeni anlamaya çalışarak yeniden inşa etme süreci, Andronikos için tefekkür sürecinin ana izleğini oluşturmaktadır. Stoacı bilgenin doğa ile kurduğu ilişki de inziva kavramıyla birlikte düşünüldüğünde benzer bir çaba içerir. Andronikos da hakikatin bilgisine ulaşmak için inzivaya çekildiği adada doğa üzerinden aynı süreci yaşamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Andronikos’un inancının bilgiye dönüşmek istediği anlar tam da bu tefekkür zamanlarıdır.

Andronikos’un adaya çıktığında, etrafa bakıp kendine bir yer bulma arayışı sırasında kayaların arkasında, denizin içinde gizli bir mağara buluşunu görürüz. Buradaki mağara metaforu onun belki de hayatında ilk defa doğayla bu kadar çok yakınlaştığı, ona güvendiği bir an olarak karşımıza çıkmaktadır. Mağaraya giriş yolu çok zordur, her taraf çakıllarla, taşlarla kaplı ve suyun altındadır. Fakat bu meşakkatli yolun sonunda varılan mağaranın betimlenişi, Andronikos’un kendine bir sığınak bulmuş olduğunu düşünmesi, doğayla ilk yakınlaşması olarak karşımıza çıkmaktadır: “Cam göbeği bir ışığa boğulmuş her yer. Yol, mağaranın ortasındaki havuza açılıyor. Havuz yeşil mavi bir suyla dolu. Dibi yumuşacık, apak, kaygan bir taşla sıvalı gibi” (Karasu, 2021, s. 16).

Andronikos önce mağarayı bulduğu için mutludur fakat mağaranın içini dolduran aydınlık ve camgöbeği ışığın başka bir yerden geldiğini fark eder, belki de bu aydınlık yere gitmelidir: “Ama, boğar gibi, insanın gözünü alan bu cam göbeği ışık başka yerden gelse gerek. Mağaranın her köşesini dolaşmalı. Belki başka bir açıklık yer var. Başka bir ağız, başka bir koy...” (Karasu, 2021, s. 7).

Bu bölümde yer alan mağara betimlemesi ve metaforu, Andronikos’un doğayı kendine kılavuz görme ve onu taklit etme vurgusunu barındırmaktadır. Mağaranın içine düşen aydınlığın daha büyük bir ferahlamayı ya da aydınlığı temsil ettiğini, Andronikos’un

temel olarak adaya geliş nedenin de bu aydınlığın ya da anlamın arayışı olduğunu söyleyebiliriz.

“Ada” öyküsünün bütününde Andronikos’un doğayla kurduğu ilişki bünyesinde bir gerilimi de barındırmaktadır. Andronikos doğaya ve kendine yabancılaşmıştır, bu nedenle doğayı kimi zaman aşılması gereken bir engel kimi zaman bir rehber olarak algılamakta, doğa üzerinden bir nedensellik bağı kurmaya çalışmaktadır.

“Kayaya çıktığında işler biraz daha aydınlık görünüyor. İki kulaç yukarıda, yana doğru, altındakine benzer düz bir kaya var. Küçük kaya parçaları, elini attıkça uflanıyor, yuvarlanıyor aşağıya. Toprağa tutunmak imkânsız...Toprağı eşelese... Bıçağının ucu altında, taşların, toprakların altından, bir diş kaya belirmeye başlıyor eşeledikçe... Bıçakla biraz daha, biraz daha kazmalı. Diş iyice meydana çıkınca ona tutunabiliyor. Ansızın dizleri yanmaya başlıyor. Bir çıkıntı daha olsa, kendini yukarıya çekecek. Bir gayret daha...” (Karasu, 2021, s. 18).

Bilge Karasu’nun “Ada” öyküsü boyunca yaptığı doğa betimlemeleri, metaforları ve doğrudan doğa nesneleriyle ilgili imgeleri, öyküde doğanın Andronikos için önemini imlemektedir. Stoacı açıdan düşünüldüğündeyse sadece bilginin değil erdemli yaşam isteyen herkesin doğayı, ondaki öz düzeni kılavuz olarak kabul etmesi gerektiği fikri, Andronikos için de aynı vurguya sahip olmaktadır. Cem İleri “Ada” öyküsünde doğanın hikâyesinin asıl kahramanı olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Adanın topolojisinin asıl kahraman olması, hikâyesinin yerini betimlemeye, manzaraya, doğa görünümlerine bakmasıyla sonuçlanıyor. Anlatı kendini adım adım yerin anlatımına bırakıyor, geri çekiliyor, betimlemelerin oluşturduğu imgelerin kendi içlerindeki oyunların ardına saklanıyor. Zaman da kendi yerini ancak bu manzara içindeki verilerden hareketle bulabilir. Mekanların karşılıklı oyunları, metin boyunca sürer...Mekanlar farklı kategorilere aittirler. (...) Bu mekan oyunları hikayeyi bütünlemekten çok, düşünme biçiminin, akıl yürütmelerin güzergahına yönelik bir bilgi üretiyorlar” (İleri, 2007, s. 123).

Gerçekten de Andronikos’un tepeye doğru yürüyüşü ve bu sırada doğayla kurduğu ilişki eş zamanlı olarak zihinsel yolculuğuna da imkân vermektedir. Yolculuğun her aşaması yolcuya kendisiyle ilgili bir hatırlatma yapıyor gibidir, doğa üzerinden elde edilen bir bilgi gibi: “Katman katman, zar gibi ince kabukların, koyaklar arasında ada ada kabarmış, pürüklü ama gene de düz, göze yumuşak görünen hali...Büyük

çatlakların içinde parıl parıl, biraz tozlu, çok kokulu reçine sızıntıları...” (Karasu, 2021, s. 21).

Yukarıdaki alıntıda görülen “çatlakların içinde parıl parıl, kokulu reçine sızıntıları”, tıpkı Andronikos’un karşısına aniden çıkan içinde bambaşka bir dünya bulduğu mağara gibi, saklı olanın içindekini bulma ve ortaya çıkarma arzusunu işaret etmektedir. Stoacı felsefede “diamon” olarak ifade edilen öz, ancak doğadan gelen bilgiyle anlaşılabilir bir kavram olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda Andronikos’un da kendi diamon’unu yukarıdaki örneklerde gördüğümüz gibi doğa aracılığıyla bulmaya-hatırlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bu noktada tekrar Stoa felsefesinin ve bilgenin doğayı kavrayışına dönersek: “Her şeyden önce doğaya ilişkin kavrayışın akıl sayesinde edinilebildiği; inanç, sezgi, vb. diğer etkinliklerin Stoacı entelektüalizme uygun olmadığı unutulmamalıdır. Stoacıların gündelik, düzenli ve dakik refleksiyonları ile amaçladıkları, yaşamlarının her anını akıllı ölçüt olarak değerlendirmek ve akla dayanan yargılarını gene bu akılla gözden geçirmektir” (Molacı, 2020, s. 202-219).

Andronikos yeni inanca karşı olan tavrını belirleyecek tutumu ancak akıl yoluyla elde edebileceğinin farkındadır. Eski inanca olan bağlılığının yıllar içinde bir alışkanlığa dönüşmüş olduğunu fark ettiği andan itibaren kendilik bilgisine ancak akıl yoluyla ulaşabileceğini görmüştür.

Öykünün önemli izleklerinden biri de “su” dur. Andronikos’un kaçıışı ya da inzivası için seçtiği mekân olarak su ile çevrili ada imgesi, adada tepeye doğru yapılan yürüyüşün amacının su bulmak olması gibi vurgular öykü boyunca devam eder. Edebiyatta su imgesinin hayat kaynağı ve ona sahip olana güç verme özelliği ile karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Nurdan Gürbilek’in “*Yazı ve Arınma*”da belirttiği gibi: “Karasu'nun metinlerinde ise tersine, olabildiğince açık bir biçimde görünür su. Yine değişik kılıklarda belki ama gizlenmeden en dolaysız anlamlarıyla, en ilkel özellikleriyle ortaya çıkar; dirimin kaynağı olarak, “yaratılışın anası” olarak ama aynı zamanda ölüm gücüne sahip bir su olarak, tıpkı ana rahmi gibi besleyici ve öldürücü, kuşatıcı ve boğucu olabilen, arzunun olduğu kadar korkunun da kaynağı olan bir su olarak, her zaman dişil bir sahne olarak karşımıza çıkar” (Gürbilek, 1997, s. 184). Andronikos’un adada tepeye doğru yürüyüşünün temel amacı da suya ulaşmaktır: “Andronikos, şakaklarının biraz üstünde kalan bir zonklayış içinde, susadığının, saatlerden beri su içmediğinin farkına varıyor. Oysa yanına aldığı testi aşağıda kaldı,

sandalın içinde... Testideki su idare edilse edilse iki gün, bilemedin üç gün edilir. Daha çok edilmez zaten, bayatlar, kutlanır. Andronikos o suyu sandalı bulduğu köyün meydanındaki kuyudan doldurmuştu. Bu sıcakta su idare etmek de güç olur. Suyu daha önce düşünmesi gerekirdi. Tepeye çıkmaktan daha önemli olan su bulmak... su değil, suyu bulmak.” (Karasu, 2021, s. 22).

Alıntının sonunda bulunan “su değil, suyu bulmak” ifadesi Andronikos’un kaynağa ulaşmak arzusunu açığa çıkarmaktadır. Öznenin kimlik inşasının ancak kendi öz kaynaklarına ulaşmakla mümkün olabileceğini söyleyen Stoa felsefesinde olduğu gibi Andronikos da yine bir doğa nesnesinin rehberliğini ve onun imgesini kullanarak yolculuğuna devam etmektedir.

Öyküde Andronikos’un suyu bulmadan hemen önce, geçmişi hatırlayıp kendini anlamaya çalıştığı anlardan birinde, sanki bir epifani gibi her şeyi daha aydınlık görüşü de yine doğa üzerinden anlatılmaktadır: “Kendini zorlayarak gözlerini açıyor. Hafif bir bulanıklık var gözlerinin önünde. Bulut gibi, sis gibi, çapak gibi. Ama sonra açılıyor her şey. Şimdi iyi görüyor her yeri, temiz, parlak. Bir demet taze yeşillik, pınardan ayrı, fundadan ayrı, çam yeşilinden parlak, tozsuz bir avuç yeşillik görse...” (Karasu, 2021, s. 45).

Doğaya ait nesnelerin Andronikos için temsil ettiği gerçeklik, doğanın poetikası, manastır hayatıyla karşılaştırıldığında kendini inşa etme sürecinin rehberi olma özelliği taşımaktadır. Bu bölümde daha önce de belirtildiği gibi, bedenine yabancılaşmış keşiş, fiziken yapabileceklerinin ayırdına ancak tepeye ulaştığında varacaktır. Bedenin praxisini ayırt etme gücü varoluşunun önemli bir parçasının tamamlanması olarak yorumlanmaya olanaklıdır: “Kendini duymak, gücünü sınamak, istediğini yapmaya gücü yetebileceğini anlamak için güç yoldan gitmek, iyidir, gereklidir. İnsanın gerçekleşmesini istediği bir işe önce kendi benliğini koşması, işe önce kendinden başlaması gerekir” (Karasu, 2021, s. 54-55).

Andronikos’un yukarıda belirtilen kendini tanımaya çalışma pratiğinden sonra, tepeye doğru yaptığı zorlu yolculuğunun suyu bulduğu anda öyküde yarattığı önemli kırılma noktası ise anlatının zaman kurgusunun değişmesini işaret etmektedir: “Suyu bulan Andronikos için, birden geçmiş biter, gelecek başlar. Hemen olmaz bu. Ada’ya gelmek için Galata’ya inişi, borç para alışı, oradan Halkedon’a yelkenliyle geçişi, oradan at bulup Pendik’e gidişi ve kayıkla denize açılışı... Artık suyu bulan Andronikos için

geriye dönüşlerin boyları kısalsın ve yerini gelecek tasarıları alırsın. Adada geçici yerleşmelidir başka yerlere gitmelidir” (Turan, 1997, s. 58).

Andronikos gelecek planları yapmaya başladığında kendisini umutlu ve istekli hissetmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi adanın düşsel gerçekliğiyle manastırın gerçekliği arasında bir ilişki kurmak ister; adayı yeni “ev” i haline dönüştürmenin tek yolu budur: “Bu adada yaşayabilmesi, bu adada düş içerisindeymiş gibi değil de manastırda bunca yıldır yaşadığı gibi, bir gerçeklik havası içerisinde yaşayışını sürdürebilmesi için birtakım küçük alışkanlıklar kurması gerek. Belirli birtakım saatlerde yemek yemek, su içmek, uyumak, kalkmak, yiyeceğini hazırlamak, dua etmek, toprağı işlemek gibi...” (Karasu, 2021, s. 49).

Doğa izleğinin son vurgusu, Andronikos’un göç eden leylek kfilesini görmesi, kendi yolculuğuna ve göçüne benzeyen bu hareketin yine doğa imgesi üzerinden ona kendisiyle ilgili yeni bir bilgi verdiği andır: “O zaman ilk leyleği görüyor. Çirkin oranları bozulmuş bir haç gibi. Uzun gaganın ucundan küçücük başa, uzun, eğri büğrü boyundan tulum gibi şişkin gövdeye, uzun, çöp gibi, sırk gibi, birbirinden ayrı, her an gövdeden ayrılivercek, kopuverecek yere düşüverecek gibi duran iki bacadan çocukların duvarlara çizdikleri resimlerdeki parmaklara benzeyen uzun çöp parmaklarının ucuna doğru sürüp giden biçimsiz bir çizgi; bu çizgiyi gövde üzerinde kesen enli, kırık kırık, gevşek, yeli kesilmiş yelkenler gibi kanatlar” (Karasu, 2021, s. 57).

“Leylek öbeklerinin kimi düzgün, düzenli, kimi düzensiz uçuyor kalkışta. Ama sonra, gökyüzüne doğru yükselirken, kendiliklerinden bir düzene giriyorlar. İlk gördüğü leylek şimdi çok yüksekte, çok uzakta, ufacık...” (Karasu, 2021, s. 58).

Leyleklerin göçünü izleyen Andronikos kendi göçünü hatırlamakta ve yine leylek imgesi üzerinden kendisiyle ilgili bir hakikati anlamaya çalışmaktadır. Bu bölümde gördüğü ilk leyleğin neredeyse uçamayacak kadar halsiz ve güçsüz olarak betimlenmesiyle daha sonra diğer leylekler gibi göçe katılabilmiş olması Andronikos’un yolculuğuyla benzerlik gösteren bir durumu ima etmektedir: O da adaya geldiğinde bedenine yabancı, bedeninin yapabileceklerinden habersiz ve güçsüzken, hem bedeni hem de mahrem yanıyla kurduğu ilişki değişmiştir. Andronikos’un “göç”ü onu değiştirmiştir: “Andronikos gökyüzündeki yazıda kendisini, yolculuğunu, bir an için, görüyor, okuyor. Yan cümleciklere ulaşıyor.

Görerek, görüntüyle düşünüyor. Cümle etlenip butlandıkça, Andronikos'un kafasındaki tüm sorular, o an için, yanıt buluyor" (İleri, 2007, s. 119).

Leyleklerin göçünü izleyen Andronikos ne sevinç ne acı ne de heyecan duymaktadır, tek hissettiği hayranlık duygusudur. Doğanın dizgesini adadaki uzun yürüyüşü sırasında fark etmiş, onun rehberliğine razı olmuştur. Bu noktada önemli bir vurguya dikkat çekmek yerinde olacaktır: "Leyleklerin gidişi, leylek köpeklerin davranışı, tembel, kim bilir, belki de isteksiz baskıdan hoşlanmayan leyleklerin son atılışı, yarın düşüneceği şeyler olmalı. Aklını şimdi temizlemeye, arındırmaya, imgelerin arılığından başka bir bezeğe süse aldırış etmemeye çalışıyor" (Karasu, 2021, s. 61).

İnanç ile arasına koyduğu mesafe giderek artan Andronikos, doğayı akıl yolu ile gözlemlemeye başlamıştır. Bu bölümde Stoacı bilge kavramı bağlamında incelenen doğa izleği ve Andronikos'un onunla kurduğu ilişki, inanç merkezli bir bakış açısından akıl odaklı bir bakışa doğru evrilmiştir. Bu değişim hem Andronikos'un kamusal kimliğinin çöküşünü imlerken hem de Stoacı felsefenin "doğaya uygun yaşam" ilkesiyle uyum göstermektedir.

4. APATHEİA

Stoa ahlak felsefesinde "etkilenimsizlik" olarak tanımlanan apatheia (ataraxia) kavramı, bilge insanın sahip olması gereken özelliklerden biri olarak ifade edilmektedir. Söz konusu etkilenimsizlik Stoa felsefesinde erdemin düşmanı olan tutkulara karşı duyulan kayıtsızlık tavrıdır. Sakınılması gereken tutkuları arzu, korku, acı ve haz olarak ortaya koyan Stoacı felsefede, sevinç, sakınım ve istek ise sahip olunabilecek ama tutkuyla bağlanılmaması gereken duygular olarak ifade edilmektedir. Stoacı felsefede dengeli bir yaşam için aşırılıklardan uzak durmak ve tutkuların yargıları etkilemesine izin vermemek gerekmektedir. "Stoacıların ataraksiası entelektüel bir duruluktur" (Brun, 2018, s. 99) ifadesi önemli bir vurguyu içermektedir. Her zaman inanca karşı aklı önceleyen Stoacı bilge için kayıtsızlık akılcı bir yargı sonunda elde edilmelidir. Bu bölümde öykünün "susku" izleği odağında Andronikos'un apatheia'sı üzerinde durulacaktır.

Doğan Yaşat, Bilge Karasu'nun metinlerindeki susku estetiğinden bahsederken bir tavır olarak onu şöyle tanımlar: "Susku bir estetik tavır olarak, dilin (dil ile ister toplumsalın - dış dünyanın dilini, isterse bir edebi geleneğin dilini kastedelim) belirli bir hakikati ifşa etme veya imleme iddiasına bir karşı çıkıştır. Hakikati ifşa etme

iddiası, doğal olarak iki temel önermenin üzerine inşa edilmiş gibi görünüyor. Birincisi, dile getirilmeye müsait mutlak bir hakikatin varlığı; ikincisi ise dilin olası bir hakikati dile getirmeye muktedir olduğu önermesi” (Yaşat, 1997, s. 65). Yine Yaşat’ın tespitine göre Karasu’nun metinlerinde yukarıda bahsedilen iki mesele de onun için tedirginlik kaynağı olmaktadır (Yaşat, 1997, s. 65). Modernist edebiyat, dili hakikati ifşa etmenin bir aracı olarak görmediği gibi, onun hakikatin gizlenmesi için bir araca dönüştüğünü görüp, onu bozmak ve yıkmak için uğraşır. Aynı zamanda mutlak bir hakikatin ve dilin bu anlamda bir işlevinin olmadığı gerçeklik içinde, Karasu’nun metinlerinde “susku” dilin tam karşısında konumlandırılarak söylenemeyenin potansiyel olarak varlığını imlemektedir.

Andronikos’un bedeniyle yabancılaşması üzerinde durulan bir önceki bölümde belirtildiği gibi, kendi sesini duymak istemeyen öznenin sesini reddetmesi aynı zamanda dile de mesafelenmesi anlamına gelmektedir: “Denizi unutmak iyi değil diyor. Sesi kulaklarına ulaşıyor. Titrek, ürkek...Ürkek daha, ama sesini işitmeye alışması gerek; sesini kendi kendine de olsa, işittirmeye alışması gerek. Manastırın unutturduklarını hatırlamaya, canlandırmaya çalışması gerek...” (Karasu, 2021, s. 27).

Andronikos inzivasının başlangıcında sesini kendine ait değilmiş gibi hissetmekte ve manastırda sesinin kolektif bir nesne haline geldiğini hissetmektedir. Öykü boyunca kamusal kimliğiyle baskılanan, susturulan sesin zaman zaman ortaya çıkışına da şahit oluruz. Tepeye çıkma eylemiyle koşut olarak devam eden düşünme eylemi, kendini ses ve dil aracılığıyla açığa çıkardığında da Andronikos’un dile yabancılığı devam etmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu aşamada ses hala bir “mırıltı”dır.

Martin Heidegger “*Varlık ve Zaman*”da “Öte yandan susmak dilsiz olmak değildir. Zira dilsiz biri konuşma eğilimini taşır. Dilsiz biri susma olanağından yoksun olduğu kadar, böyle bir olanağa hiç sahip olmadığını da kanıtlamaktadır. Dilsizde olduğu gibi, doğası gereği az konuşma alışkanlığına sahip biri de sustuğunu ve susabildiğini gösterebilme olanağından mahrumdur. Asla bir şey söylemeyen biri, gerek gördüğü anda susamayacaktır. Yalnızca sahici söz söylemede sahii susma mümkündür. Susabilmek için Dasein’in söyleyecek bir şeyi olması yani kendine ilişkin sahii ve zengin bir açılanmışlığa sahip olması gerekir” (Heidegger, 2018, s. 255) ifadesi ile susku kavramının dil ile ilişkisini ortaya koyar. Dolayısıyla Andronikos’un susuşu edilgen bir tavır olmaktan çok anlama edimini işaret etmektedir, anlama faaliyetinin vuku bulduğu yerlerde “susku” ortaya çıkmaktadır.

Tepeye yapılan yürüyüş Andronikos'un doğayı ve kendi bedenini anlamaya başladığı zaman olarak ele alındığında, susuşun da orada olması şaşırtıcı değildir.

Öykü boyunca takip edilebilen susku izleğinin hemen yanında Stoacı bilgenin özelliklerinden biri olan apatheia'yı görmek mümkündür. “Ada” öyküsündeki susku estetiği yukarıda açıklanmaya çalışılan anlamıyla, anlamın varlığında ortaya çıkan bir olgu ve Andronikos için bu anlam kendilik bilgisine ulaşarak, doğanın rehberliğinde öznellik inşası olduğuna göre, entelektüel dinginlik de bir adım sonraki aşama olarak tespit edilebilir.

Gaston Bachelard “*Mekânın Poetikası*”nda “Sakinlik hayal edilmiş olması itibarıyla varlığın ortaya çıkışı olarak kendini kurarken, varlığın madun durumlarına rağmen, bulanık bir dünyaya rağmen egemen bir değer olarak da kurar kendini. Uçsuz bucaksızlık, temaşa etmeyle daha da büyümüş olur. Ve temaşa etme tavrı öyle büyük bir insani değerdir ki bir psikoloğun haklı olarak tikel ve uçucu ilan edeceği bir izlenime uçsuz bucaksızlık kazandırır” (Bachelard, 2021, s. 253).

Sakinlik ve temaşa etmeyi birlikte ifade eden Bachelard'ın, varoluşun ortaya çıkışı olarak tanımladığı yaklaşım, Andronikos için kendini yeniden inşa etme sürecindeki apeatheia ile özdeşleştirilebilir. Tıpkı Stoacı bilge kavramında olduğu gibi kişi kendini ancak sakinlik, dinginlik ve tutkulara karşı tepkisizlikle kurabilir.

Andronikos'un tepede suyu bulduktan ve leylek sürüsüyle karşılaştıktan sonraki duyguları (bu iki olay öykünün kırılma noktaları olarak değerlendirilebilir) öyküde şöyle ifade edilir: “Andronikos, şu anda ne çocuk ne yetişkin ne de yaşlı. Heyecan duymuyor, gülmüyor, sevinçle acıdan uzak, yorumlamıyor... Yalnız hayranlık duyuyor” (Karasu, 2021, s. 58).

Tam olarak apatheia olarak tanımlanabilecek olan bu duruş karşımıza tekrar Andronikos'un içindeki öfkeyi atma arzusuyla çıkmaktadır: “Başını çevirip hızla yürümeye başlıyor. Yorgunluğunu, sıcağı, suyu uykuyu düşünmeden. Biraz da öfkeye benzeyen bir duygu içinde. Oysa yüreğinden söküp atması gerekli olan şeylerden, duygulardan biri de bu. Hızlı yürümeli artık. Tepeye geliyor gibi bir şey. Daha çok sürükleyemez kendini. Bir an önce oraya varmalı” (Karasu, 2021, s. 58).

Andronikos dengede kalmasını engellediği ve onu eylemden alıkoyduğu için öfke duygusunu içinden atmaya çalışmaktadır: “Yalnız, bir çeşit öfke biriktirmiş gibi yüreğinde... Patlak vermek için önemli bir anı bekleyen, öyle küçük küçük olaylarda

kendini harcamaya yanaşmayan, ama olayın önemlisini bir türlü gelmiş sayamayan bir öfke.Oysa öfkesiz yaşamının aydınlığı, içine doğmaya başlıyor şu anda. Öfkeyi atıp bir şeyler yapmak” (Karasu, 2021, s. 53).

Stoacılar “apatheia” kavramının “duyarsızlık” demek olmadığını, akıl dışı tutku ve duygulardan uzaklaşmak olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Aristoteles’in de üzerinde durduğu bu kavram “iradeli yaşam” olarak da ele alınmıştır. Andronikos’un öykü boyunca zaman zaman azalsa da hissettiği korkuya rağmen manastıra geri dönmesi, korku duygusunun etkisini kaybettiğini göstermektedir. Andronikos’un ölümü öykünün bir diğer izleği olan “Geri dönüş; ölüm” bölümünde incelenecektir.

5. BEN KAHRAMAN DEĞİLİM...

Erving Goffman “*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*” adlı kitabının ilk bölümünde rol, performans ve vitrin kavramlarını tanımlar. Bir kişinin belli bir gözlemci önünde bulunduğu süre boyunca gerçekleştirdiği tüm faaliyetleri “performans” olarak adlandıran Goffman, bu performans sırasında kişi tarafından kasıtlı ya da kasıtsız olarak kullanılan ifade donanımını ise “vitrin” olarak belirler (Goffman, 2021, s. 33). Genel olarak teatralite metaforu ile açıklanabilecek olan bu yaklaşım, kamusal alanda benliğin sunumu ve toplumsal rollerin gerçekleştirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Andronikos’un kamusal kimliğinin de bir rol-performans-seyirci ilişkisi üzerinden değerlendirilebileceği ifade edilebilir. Toplumsal rolü olan din adamlığını gerçekleştirdiği uzun süreden sonra Andronikos, yaşadığı seçim yapma zorunluluğu karşısında toplumsal rolünden çıkarak, performans sergilemek zorunda kalmayacağı bir mekan olarak adaya gitmiş (kendi deyimiyle kaçmış) ve kamusal kimliğinden mahrem kimliğine geçiş yapmıştır.

Öykü boyunca Andronikos, manastırda yokluğunda olmuş ya da olacak olanların hayalini kurarak tahminlerde bulunmakta, kendisinin ortadan kaybolması ile ilgili neler düşünüleceğini merak etmektedir;

“Kendisinin kaçtığı, kaçtığı değil ya, orada bulunmadığı o zaman ortaya çıkacaktır. Kaçtığını olsa olsa, İoakim ile Andreas anlarıydı. Sezerlerdi. Dünkü halini, ansızın şehre çıkmak isteyişini, tedirgin tedirgin koşuşmasını hatırlayıp. Akşam ayininde

görmeyince odasına kapandığını düşünmüş olabilirlerdi. Ama bu sabah başka türlü olurdu işler. Kaldı ki büyük ayini bekledilerse bile ona biraz daha vakit kazandırmak için değil, ne yapacaklarına karar veremediklerinden beklemişlerdir. Belki de kaçtığı söylenince, anlaşılınca, onu sevmeyen arkadaşları “alçak” diyecek onu sevenler ise “kahraman” diye düşüneceklerdi. Sevmeyenler...” (Karasu, 2021, s. 24).

Andronikos’un yukarıda alıntılanan bölümdeki düşünceleri, kimilerinin ona kaçak kimilerinin de kahraman diyecek olmalarını düşünmesi, bölüm başında ifade edilen teatrallik metaforu bağlamında düşünüldüğünde, performans kaygısının seyircinin olmadığı düzlemde de devam ettiğini göstermektedir. Özne sahneden ayrılrsa bile, benlik sunumu varoluşun bir parçası olarak orada durmaktadır.

Diğer yandan Andronikos, adaya kaçtığı günden itibaren inancını sorgularken, yeni inanç ile ilişkisini anlamaya çalışırken, inanca olan bağlılığını da düşünmektedir. Bu bağlılığın ortadan kalktığını gördüğündeyse Ülker Gökberk’in işaret ettiği gibi artık “kahraman” olmayacağını anlamıştır (Gökberk, 1997). Kahramanlık, baskı altında, bir değerler sistemine bağlı kalma isteğini barındırmaktadır. Oysa Andronikos bu tür bir bağlanmayı kendi dışındaki değerler bütününde değil kendi öz benliğinin içinde gerçekleştirmektedir. Eğer Andronikos eski inanca bağlılığını sürdürebilseydi o zaman “kahraman olma” ihtimaline sahip olacaktı. Bir sonraki “ölüm” bölümünde ayrıntılı olarak araştırılacak olan manastıra geri dönüş ve ölüm bağlamında kahramanlık olgusundan bahsetmek mümkün değildir.

Ada’da kendini yeniden kurma, öznelik inşası anlamında bir çaba içine girdiğini ifade ettiğimiz Andronikos için “kahraman” olmanın bir değeri kalmış mıdır? Bu soruya Andronikos şöyle cevap vermektedir: “Kahraman falan değil. Kahramanlığın tamamıyla ötesinde bir yerde” (Karasu, 2021, s. 24).

Bu noktada Andronikos’un temel trajedisinin baskı sonucu manastırdan kaçması ve inançını sorgulaması değil, kamusal kimliğiyle mahrem kimliği arasındaki uçurumu fark etmesi olduğunu söylemek mümkündür. Kendi benliğine ulaşma çabası Andronikos’u “kahraman” olmaktan öte bir yere taşımıştır: “Bilge Karasu, Andronikos’uyla kahramanlığın yeniden değerlendirilmesi, bugün için anlamının ve değerler arasındaki yerinin belirtilmesi gerekliliğini düşündürüyor. Kahramanlık olmadığını -önemsizliğini- gösterdiği şeyi tersine çevirip, şunu söylememde bir sakınca görür mü acaba? Çağımızın kargaşası içinde, kahraman, yaşamını tam bilinçli

bir şekilde yaşayacak kadar yiğit olan kişi, kendi imgesini kendisiyle çakıştıran kişi, ya da kendi imgesine gerek duymayan kişidir...” (Kuçuradi, 1997, s. 215).

Kuçuradi’nin tespitini bir adım ileri götürerek bu tezin konusunu oluşturan Stoacı bilge kavramı üzerinden ifade etmek gerekirse, Andronikos’un hikayesini okuduğumuz bu modernist metinde, kendilik bilgisine yani Stoacı anlamda kendi evine ulaşan karakter bilgeleşmiştir. Bu noktada tekrarlamak gerekir ki Stoacı felsefede bilgelik, bir süreç olarak ifade edilmekte ve bu sürecin kendisi de değerli görülmektedir.

6. GERİ DÖNÜŞ: ÖLÜM

“Ant içmemeğe geldim” (Karasu, 2021, s. 92).

Andronikos’un yukarıda alıntılanan sözü, “İoakim’in öyküsü” olarak ifade edebileceğimiz *Tepe*’de karşımıza çıktığında, onun “Ada” öyküsü içinde anlatılmayan geri dönüşünün gerçekleştiğini anlarız. “*Tepe*” öyküsü her ne kadar “Ada”dan bağımsız bir metin olsa da İoakim’in hatıraları aracılığıyla Andronikos’un manastıra “ant içmemek üzere” geri döndüğünü, hiç susmamacasına konuşma cezası alarak öldüğünü bu öyküden öğreniriz. İoakim’eyse, Andronikos’un cezası boyunca başında durmak görevi (İoakim’in deyimiyile “cezası”) verilmiştir.

Bu bölümün ana eksenini, Andronikos’un öldürüleceğini bilerek manastıra dönmesinin nedenleri ve Stoacı felsefe açısından intihar olgusuyla bağlantılı olarak incelenip incelenemeyeceği oluşturmaktadır. Bu bağlamda Andronikos’un ölümle ilgili düşüncelerine yakından bakmak faydalı olacaktır: “Oysa ölüm yararsız bir şey, boş bir şey. Ağzındaki lokmayı unutuyor Andronikos. Ölüm, kaçınılması gereken bir şey. Ölçü, herhangi bir nedenden ötürü insanın içinde şaşıttığı zaman, yapılacak bir şey yoktur. Tanrı işlettiğini durdurmuş oluyor. Ama dışarıdan uzanan bir el, insanın içine girer, ölçüyü şaşırtmak isterse, insanın yapacağı tek bir şey vardır. O eli tutmak, o bileği bütün gücünü kullanarak bükmeye çalışmak, gerekirse kesmek. Ya da... İnsanın içine hiçbir elin uzanmaya hakkı yok, olmamalı” (Karasu, 2021, s. 42).

Andronikos ölümün ancak Tanrı eliyle gerçekleştirildiği zaman kabul edilebilir olduğunu düşünürken, toplumun yaşadığı baskı döneminde insan eliyle yapılan yıkımın kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Ülker Gökberk, Andronikos’un o doğal işleyişi bozan eli bükemediği için manastırdan kaçtığını söylerken, geri dönüşün de bu değerlerle ters düşmemek için olduğunu ifade etmektedir: “Geri dönüşü yine,

inandığı bu temel değerlerle, böylelikle de kendisiyle çelişkiye düşmemek adına olacaktır. Kendisiyle çelişkiye düşmemenin bir yolu da ıssız adada kalmaktır. Ancak burada sürdüreceği yaşamın, girişeceği eylemlerin boşluğunu, anlamsızlığını kavrar Andronikos. Yalnızlığı içinde kuracağı her şey, kendi kendini gerçekleştirmesinden çok uzaktadır. Bir ilerleme değil, kendini engelleyen bir duvar olacaktır. Bireyin kendini gerçekleştirmesi ancak toplum içinde başkalarıyla olan ilişkisi içinde olanaklıdır” (Gökberk, 1997, s. 143-144). Gökberk’in yaptığı bu tespiti Andronikos’un “kendi imgesi ile çakışma” eyleminin ancak toplumdan uzakta, Ortega y. Gasset’in daha önce de ifade edilen benlik inşası aşamalarından biri olan inziva ile gerçekleştirilebileceği ve ancak bu aşamadan sonra toplumla özne ilişkisinin sağlıklı olabileceği vurgusu eklendiğinde çalışmamız boyunca sürdürdüğümüz yaklaşımla paralellik gösterecektir.

Andronikos’un kamusal kimliğiyle ölüme bakışı, onu insanlara anlatışıyla adaya geldikten sonraki ölüm anlayışı arasında değişiklik olmuştur: “İnsan nasıl olsa öleceğine göre, bir şeyler yapmak daha iyi olur. Ölüm boş bir şey, ölümü beklemek, oturup beklemek boş bir iş. Yıllarca sevgi sözü ile ölüm sözünü yan yana getirip durmuş, ikisi arasında bağ kurmaya kalkmadığı halde, öğrettikleriyle, söyledikleriyle, ölümün sevilecek, sevilebilecek bir şey olduğunu düşündürmeye çalışır gibi davranmıştı.

Oysa şimdi, bunda da yanıldığını sanıyor, düşünüyor... Ölüme karşı çarpışmak gerek. Ölüm, ancak, gelip tepene dikildiği, seni, gözünün yaşına bakmadan yanına alıp götürdüğü anda, onu kabul etmelisin.” (Karasu, 2021, s. 52).

Andronikos’un adada yaşadığı, kolektif inançtan kopup kendini inşa etme süreciyle ölüm hakkındaki fikirleri de değişmiştir. Bireysel varlığının farkına varan Andronikos ancak o zaman ölümü uzun yıllar sürdürdüğü inanç sisteminin dışından değerlendirebilmiştir. Bu noktada cevaplanması gereken soru, bu değişime rağmen Andronikos’un öleceğini bildiği halde neden manastıra döndüğüdür.

Oruç Aruoba, Andronikos’un manastıra yemin etmemek üzere geri dönüşü üzerine, onun ne eski ne de yeni inancı kabul etmeyerek kendine başka bir yol bulduğunu söyler ve “Yüzyıllardır her türlü dilde, her türlü toplumda, her türlü değer yargıları sisteminde, her türlü etik sistemde yücelere, tepelere oturtulan bir sözde değeri aldığı gibi başaşağı ediyor, hiç’e, bir mantık denklemine indiriyor” (Aruoba, 1997, s. 222) diyerek, öyküde kahramanlık olgusunun nasıl tepetaklak edildiğini ifade eder.

Aruoba'nın sözünü ettiği kahramanlığın kapı dışı edilmesinin tam karşısına, ne eski inancı ne de yeni inancı benimsemek istemeyen Andronikos'un öznelik inşası yolculuğuyla bilgeleştigi noktadaki intiharının, Stoacı bir yaklaşımla değerlendirilmesi için, intihar konusunun Stoa felsefesindeki yeri üzerinde durmak gerekmektedir.

Stoa felsefecilerinin ölüme yaklaşımları farklılıklar göstermektedir. Ortak doğaya ve kendi benliğine uygun yaşayarak, akıl yoluyla erdemli bir yaşama ulaşılacağını ifaden eden Stoacılar, ölüm karşısında birbirlerinden farklı görüşlere sahip olsalar da intiharın hangi koşullarda ahlaki olarak yanlış sayılamayacağı hatta desteklenmesi gereken bir davranış olduğu konusunda hemfikirlerdir. Epiktetos bilge kişinin kendi doğasına (kendi benliğine) uygun olarak yaşayamayacak durumda kalması halinde intiharının ahlaki ve onurlu olduğunu söylemektedir. Eğer bilge kişi "geçerli" bir sebep olmadan hayatına son verirse, bilgeliğin toplumsal yönü nedeniyle topluma da zarar verileceğini ifade eden Epiktetos, ölüme her zaman hazırlıklı olmanın gerekliliğini vurgular.

Seneca ölümün insanları eşitleyen bir kavram olarak adil olduğundan bahsederek, özgürlüğün ancak ruhun bedenden kurtulmasıyla mümkün olduğunu söylemektedir: "Doğayı yeteri kadar yaşadım, ölümü, bilgiyle dolu olgun bekliyorum" (Seneca, 2019, s. 40). Özellikle Stoacı "bilge"nin ölüm korkusu taşımaması gerektiğini ifade eden Seneca için, ölüm hakkındaki gerçek bilgiyi veren felsefe olduğuna göre, bu bilgiye sahip olan bilgenin ölüme hazır olması gerekmektedir.

İntiharın gerekli olabileceği durumları "Ama dayanılmaz zorluklar çökerse üstüne, hayatın dışına atlayacak hemen ve kendi kendine yük olmaktan kurtulacak bilge." (Seneca, 2019, s. 59) olarak ifade eden Seneca'ya göre intihar, doğa yasasına aykırı bir davranış değildir.

Andronikos'un intiharı "Stoacı bilgenin intiharı" bağlamında değerlendirildiğinde toplumsal bir yanı olmayan, ne kahraman olmak için ne de inanç uğruna yapılan bir eylem olmaması nedeniyle çok daha kişisel bir öze sahiptir. Onun adada yaşadığı dönüşüm, kamusal kimliğinin altından gün ışığına çıkardığı mahrem kimliğini, geri dönerek ve ölümü göze alarak, bir başkaldırıyı diğer insanlara duyurmak amacı ile yapılmamıştır. Ortega y. Gasset'in daha önce de belirtilen, toplumdan kaçış, kendini bulma ve topluma geri dönüş aşamalarından oluşan benlik inşası olgusu, (bir farkla; Gasset geri dönüşün toplumsal bir yarar için olması gerektiğini ifade etmiştir) Andronikos için intihar ile tamamlanmıştır.

Andronikos'un intiharı bir yönüyle Epiktetos'un belirttiği "kendi doğasına uygun yaşayamama" odağında düşünüldüğünde, adada bir yaşam kurmanın içerdiği yalnızlık nedeniyle onun için devam ettirilebilir bir durum olmadığı ifade edilebilir. Andronikos'un kaçıışı ölüm pahasına geri dönüşle anlamlı hale gelmektedir.

Vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta ise, Andronikos'un ölüm biçimidir. Andronikos'a verilen "susmamacasına konuşma" cezasını Ülker Gökberk "Toplumun belirlediği düşünce kalıplarımız, duygu ve değer yüklerimiz, dille, sözlerle biçimlenir. Dil toplumsal varlığımızın temel koşulu kahramanlık da "her yerde, her çağda, bir başka gerçekliği" bir başka geçerliliği olan bir sözden, zamanla eskiyeabilen içi boşalabilen bir düşünce, bir değer kaybindan başka bir şey değil. Andronikos'un hiç susmamacasına konuşarak ölmek zorunda kalışı da toplumun dil yoluyla ortaya koyduğu bağlayıcılığı simgeler. Andronikos topluma geri dönmekle bu bağlayıcılığını sözlerden örülü ipini boynuna geçirerek ölür. Bir sözden ibaret olan kahramanlığın ipidir boynuna geçirdiği" (Gökberk, 2019, s. 144) şeklinde ifade etmektedir.

Andronikos'un ölüm biçimi, daha önce belirtildiği gibi adada dil ile ilişkisinin bir "mırıltı" olarak kurulması da düşünüldüğünde, toplumsal baskının özne üzerindeki izdüşümlerinden biri olarak algılanmaya açıktır. Andronikos'un kişiliği parçalandığında, dil de muktedir özelliğini kaybetmiştir. Gerçek ile kurduğu yeni ilişkideyse Andronikos yeni bir dile ihtiyaç duymaktadır.

SONUÇ

Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişki ve birbirine içkin olma hali tarih boyunca devam edegelmiştir. Tragedyalardan günümüz modernist ve postmodernist metinlerine kadar takip edebileceğimiz bu hat, merkezine insanın ontolojik sorularını alır. Platon'un bir anlamda felsefe ve edebiyatı ayırma çabası felsefeci edebiyat kuramcılarının varlığıyla sonuçsuz kalmış, iki bilim dalı arasındaki ilişki, hiyerarşi üzerine değil içkinlik üzerine kurulmuştur. Her iki alanın da dil ve söylem üzerine kurulu olması ve temel olarak insana ait meseleleri ele alması ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Diğer bir deyişle edebiyat ve felsefe arasındaki etik ilişki kaçınılmaz olarak ortaya çıkmakta, metinde de özellikle ahlak felsefesi bağlamında yerini almaktadır.

Felsefe eğitimi almış olan Bilge Karasu, roman, öykü ve düzyazılarında ontolojik konuları sorunsallaştırmış, insanın bireyleşme ve hayatını anlamlı kılma uğraşını anlatmıştır. Bu bağlamda “Ada” öyküsü de odağında felsefi tartışma barındıran bir metindir.

Bu tezde “Ada” öyküsünün ana karakteri olan Andronikos'un anlatısı ile Stoacı bilgelik arasında bir bağ kurulup kurulamayacağı araştırılmıştır. Çalışmanın amaçlarından bir diğeri de bugüne kadar genellikle alegorik bir okuma ile ele alınan “Ada” öyküsünün felsefi katmanlarının araştırılarak incelenmesidir. Yöntem olarak Stoacı “bilge” kavramının temel bileşenleri ile “Ada” öyküsünün izleklerinin birbirleriyle ne derece örtüştüklerinin araştırılması kullanılmıştır.

Bu anlamda, ilk olarak Stoa felsefesindeki bilge kavramının bileşenleri incelenmiş, Stoa okulunun bazı filozoflarının bilgelik tanımlarına bakılmıştır. Söz konusu bilgelik tahayyülünün erdemli yaşam için bir erek olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bir antik çağ felsefesi olan Stoa felsefesinin etkilerini ahlak felsefesi bağlamında günümüze değin sürdürdüğü ifade edilerek, çağdaş felsefecilerin de Stoa felsefesini felsefe tarihinin kırılma noktalarından biri olarak gördükleri ortaya konmuştur.

Bu noktada Stoacı bilge kavramının, çağdaş felsefedeki karşılığının ne olduğu sorusu önem kazanmış, yapılan tartışma, özellikle Ortega y. Gasset'in metinlerindeki bireyleşme sürecinin Stoacı bilge kavramına benzediğini açığa çıkarmıştır. Bu vurgu, antik çağ bilgeliğinin modern dünyadaki karşılığının ne olduğu sorusunun cevabını vermesi açısından önemlidir. Stoacı bilgeliğin temel bileşenlerinin, modern felsefede de karşımıza çıktığı tespit edilmiş; birey toplum geriliminin, öznelik inşasının ve faillik

arzusunun yüzyıllar boyunca temel meseleler olarak varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Modernitenin insan ve toplum arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemesine rağmen temel ontolojik meselelerin varlığını özde değişmeden sürdürdüğü ortaya konarak, Stoacı bilgeliğin modernist bir metinde de karşımıza çıkabileceği savı doğrulanmıştır.

“Ada” öyküsünün yakın okuma ile incelendiği ikinci bölümde, öykünün izlekleri tespit edilmiş ve bu izleklerin Stoacı bilge kavramı üzerinden değerlendirilmesinin olanakları araştırılmıştır. Ben kimim, ada, doğa, apatheia, ölüm ve ben kahraman değilim temaları, “Ada” öyküsünün yakın okuması için seçilen izlekleri oluşturmuştur. Her bir izlek ilk olarak metin içindeki anlamı ile incelenmiş daha sonra da Stoacı bilgeyi tarif eden özellikler ile karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma yapılırken, Stoacı bilgeliğin metne giydirilmesi yerine, örtüştükleri noktaların bulunması ilke edinilmiştir.

Tezin önemli vurgularından biri de, alegorik bir okuma dışında kalmak arzusuyla, Andronikos’un yaşadığı inanç krizinin inanç odağında değil, öznelik inşası ve faillik meselesiyle ilişkilendirilerek araştırılması olmuştur. Bu yaklaşım “Ada” öyküsünün felsefi katmanlarının ön plana çıkarılması amacıyla benimsenmiştir.

Öykünün izleklerinin Stoacı bilge kavramı ile açıklanabilir olduğu yapılan karşılaştırma ile ortaya çıkmıştır. Burada ifade etmek gerekir ki, insanlık tarihinin tüm aşamalarında temel meseleler olarak karşımıza çıkan anlam, kimlik, toplum ve birey çatışması, inanç, öznelik inşası ve faillik arzusu gibi konular çağdaş felsefe için de başat konulardır. Ancak Stoa ahlak felsefesi bu meselelerin çözümüne getirdiği yaklaşım ile erdem ve akıl merkezli bir yaşantı önerir. Stoacı bilgelik için de erdemli yaşamın erek haline getirilmesi salık verilir.

Yapılan yakın okumayla, Andronikos’un yaşadığı inanç krizinin Stoacı oikeosis, yani kendini ve kendine ait olanın tanıma, koruma ve benimseme kavramıyla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Stoacı bilge kavramının temel bileşenlerinden olan öznelik inşası ve kendilik bilgisine ulaşma gayretinin “Ada” öyküsünün “ben kimim” izleğiyle yan yana konumlandırılabilceği ortaya çıkarılmıştır.

Aynı şekilde “ada” izleğinin Stoacı bilgenin inzivası olarak okunmaya uygun olduğu, hem mekanın poetikası hem de bilgenin inzivası bağlamında araştırılmıştır. İnziva fikri hem felsefede hem de inanç sistemlerinde kendine yer bulmuş bir olgu olarak, kendilik bilgisine ulaşmanın bir yöntemi olarak görülür. Andronikos’un adaya gidişi de bu

anlamda bir inziva olarak görülebileceğinden Stoacı bilgenin inzivası ile birlikte değerlendirilebilir niteliktedir.

İncelenen bir diğer izlek olan “doğa” izleğiye, Andronikos’un doğa ile ilişkisine yakından bakılarak araştırılmış, doğanın rehberliği odağında Stoacı bilge kavramının doğa ile uyumlu yaşama ilkesine uygun olduğu gösterilmiştir. “Ada” öyküsünün, “ada”nın mekan olarak poetikasının da işaret ettiği doğa ile daha yakın bir ilişkiye girme hali, Stoacı bilgenin doğayı kendine rehber olarak alması ile benzerlik göstermektedir.

Benzer şekilde incelenen apatheia (etkilenimsizlik) izleği de öyküde Andronikos’un suskunluğu üzerinden okunduğunda Stoacı bilge kavramı ile ilişkilendirilebilecek bir tema olarak karşımıza çıkmıştır. Öznelik inşası sürecinde bireyin Stoacı deyimle “entelektüel bir duruluk” içinde bulunması demek olan apatheia, öykü boyunca karşımıza çıkmıştır.

Üzerinde durulan son tema ise “ölüm”dür. Andronikos’un intiharı ile Stoa felsefesinde “bilgenin intiharı” olarak ifade edilen olgu yan yana okunduğunda, kendi doğasına uygun yaşayamayacağını düşündüğünde gerektiği zaman intiharı olağan karşılayan Stoacı bilgenin intiharı ile benzerlik taşıdığı saptanmıştır. Andronikos adada yalnız yaşamak istememiş, inşa etmeye çalıştığı yeni benliğiyle toplumla da bir ilişki kuramayacağını anlamıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Stoacı bilge için intihar yaşama anlam ve ahlaki bir boyut kattığı için kabul görmektedir. Andronikos’un intiharı da kendi benliği için bir anlam ifade etmektedir. Bu ölümün toplumsal bir yanının olmadığı, örneğin kahraman olmak ya da başka insanlara örnek teşkil etmek için yapılmadığı, çok daha kişisel bir olguyu temsil ettiği çalışmanın vurgularından birini oluşturmuştur.

Tez çalışması ile amaçlanan “Ada” öyküsünde Stoacı bilgeliğin izlerinin sürülmesi, son tahlilde değerlendirildiğinde yukarıda ifade edilen ilişkilerin ortaya çıkarılması ile sonuçlanmıştır. Bu ilişkiler ışığında Andronikos için “Stoacı bilge” demek yerine, metnin çok katmanlılığının bu tür bir felsefi yaklaşıma olanak verdiğini ifade etmek daha uygun olacaktır. Tez, Stoacı felsefe okulunun temel öğretilerinin esas alınarak bir edebî metnin incelenmesi bağlamında düşünüldüğünde, bu yöntemin başka metinler için de uygulanabilir bir yaklaşım olduğunu göstermektedir.

Bilge Karasu'nun “*Ada*” öyküsünün Stoacı bilgelik odağında incelenmesi, hem edebiyat ve felsefe arasındaki içkinlik ilişkisini doğrulamış hem de Andronikos'un yolculuğunun felsefi katmanlarını ortaya çıkarmıştır. Yapılan tez çalışmasının, edebiyat metinlerinin derin yapısındaki felsefi katmanların ortaya çıkarılması için bir referans olabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akatlı, F. ve Sökmen, M. G.(1997). *Bilge Karasu Aramızda*. İstanbul: Metis.
- Akatlı, F. (1995). *Pusulamız Felsefe*. İstanbul: Varlık.
- Aruoba, O. (1997). Sevgili Hocam ve Sevgili Ustam. F. Akatlı ve M. G. Sökmen (Ed.), *Bilge Karasu Aramızda içinde* (s. 222-232). İstanbul: Metis.
- Arslan, A. (2019). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Cilt 4). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aristoteles (1999). *Poetika*. (İ. Tunalı, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aurelius, M. (2018). *Kendime Düşünceler* (Y. C. Ceren, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bachelard, G. (2021). *Mekanın Poetikası* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Bal, M. (2014). Varoluşçuluk ve Franz Kafka'nın Dönüşümü. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 367-375). İstanbul: Çizgi.
- Brun, J. (2018). *Stoa Felsefesi* (M. Atıcı, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Cevizci, A. (2018). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say.
- Cicero, M. T. (2016). *Yasalar Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero, M. T. (2017). *Yaşlı Cato veya Yaşlılık Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero, M. T. (2018). *Dostluk Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cicero, M. T. (2022). *İyi ve Kötü Şeylerin Gayeleri Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Albaraka.
- Cicero, M. T. (2022). *Yükümlülükler Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cornford, F. M. (2021). *Bilgeliğin Başlangıcı Eski Yunan'da Felsefi Düşüncenin Kökleri* (S. Filiz ve F. Özeş, Çev.). İstanbul: Say.

- Delice, E. (2014). Edebiyat Kahramanı Aracılığıyla Olanaksızın Metafizik Deneyimi. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.). *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 211-234). İstanbul: Çizgi.
- Dirlikyapan, J. Ö. (2019). *Kabuğunu Kıran Hikaye*. İstanbul: Metis.
- Duralı, S. T. (2016). Edebiyat ve felsefe ilişkisi üzerine mülâhazalar: karabatak, dosya. *Edebiyat ve Felsefe*, 26, 62-68.
- Yaşat, D. (2017). Bilge Karasu'da Susku'nun Estetiği. D. Yaşat (Ed.), *Bilge Karasu'yu Okumak içinde* (s. 64-71). İstanbul: Metis.
- Epiktetos, (2017). *Söylevler* (Y. Kurtkaya, Çev.). İstanbul: Şule.
- Erbil, L. (2013). *Hallaç*. İstanbul: YKY.
- Foucault, M. (1992). *Ben'in Yapımı* (L. Kavas, Çev.). İstanbul: Ara.
- Gasset, Y. O. (2019). *İnsan ve "Herkes"*. İstanbul: Metis.
- Goffman, E. (2021). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Metis.
- Gökberk, Ü. (1997). Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı Üzerine. F. Akatlı ve M. G. Sökmen (Ed.), *Bilge Karasu Aramızda içinde* (s. 124-152). İstanbul: Metis.
- Göktürk, A. (1973). *Edebiyatta Ada*. İstanbul: Sinan.
- Günay, M. ve Gündoğan, A. O. (2014). *Felsefe ve Edebiyat*. Konya: Çizgi.
- Günay, M. (2014). Edebiyat İçindeki Felsefe. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 265-268). İstanbul: Çizgi.
- Gündoğan, A. O. (2014). Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 51-72). İstanbul: Çizgi.
- Güven, F. (2014). Felsefe, Edebiyat, Özne. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 171-182). İstanbul: Çizgi.
- Hançerlioğlu, O. (1985). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İleri, C. (2007). *Yazının da Yırtılıverdiği Yer*. İstanbul: Metis.
- Karasu, B. (2021). *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*. İstanbul: Metis.

- Koç, E. (2014). Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolstoy'un İvan İlyiç'in Ölümü Adlı Eseri. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat* içinde (s. 341-366). İstanbul: Çizgi.
- Kuçuradi, İ. (1997). Değer, Değerler ve Yazın. F. Akatlı ve M. G. Sökmen (Ed.), *Bilge Karasu Aramızda* içinde (s. 205-221). İstanbul: Metis.
- Laertios, D. (2019). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Y.K.Y.
- Molacı, M. (2021b). *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler* (M. Molacı, Çev.). İstanbul: Çizgi.
- Molacı, M. (2021c). *Panaitios Fragmanlar* (M. Molacı, Çev.). İstanbul: Çizgi.
- Molacı, M. (2021a). *On Kavramda Stoa*. İstanbul: Runik Kitap.
- Molacı, M. (2020). Stoa felsefesinde “doğaya uygun yaşamının anlamı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 29, 202-219.
- Molacı, M. (2021). Erken dönem Stoa düşüncesinde erdem. *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 54, 21-28.
- Russel, B. (2018). *Batı Felsefesi Tarihi* (A. Fethi, Çev.). İstanbul: Metis.
- Safranski, R. (2013). *Romantik Bir Alman Sorunsalı* (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Schopenhauer, A. (2022). *Bilim ve Bilgelik* (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.
- Seneca, L. A. (2018). *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine-İnziva Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seneca, L. A. (2018). *Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısaldığı Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seneca, L. A. (2019). *Ahlak Mektupları* (T. Uzel, Çev.). İstanbul: Jaguar.
- Seneca, L. A. (2021). *Hoşgörü Üzerine Ruh Dinginliği Üzerine* (B. Demiriş, Çev.). Ankara: Doğubatı.
- Sennett, R. (2020). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (S. Durak ve A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrintı.

- Störing, H. J. (2015). *İlk Çağ Felsefesi* (Ö. C. Güngören, Çev.). İstanbul: Yol.
- Sevki, A. (2014). Janus'un İki Yüzü Bağlamında Felsefe-Edebiyat İlişkileri. M. Günay ve A. O. Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat içinde* (s. 235-250). İstanbul: Çizgi.
- Wellek, R. ve Varren, A. (1993). *Edebiyat Teorisi* (Ö. F. Huyugüzel, Çev.). İzmir: Akademi Kitabevi.
- Zeller, E. (2022). *Grekl Felsefesi Tarihi* (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.
- Zenon, K. (2021). *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Albaraka.